

Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista

La antropología de Pedro Laín Entralgo

JUAN FERNANDO SELLÉS



DEL DUALISMO ALMA-CUERPO AL MONISMO

JUAN FERNANDO SELLÉS

DEL DUALISMO ALMA-CUERPO
AL MONISMO CORPORALISTA

LA ANTROPOLOGÍA DE
PEDRO LAÍN ENTRALGO

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M^a Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-426-3

Depósito Legal: NA 935-2014

Pamplona

Nº 53: Juan Fernando Sellés,

Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista.

La antropología de Pedro Laín Entralgo

2014

© Juan Fernando Sellés

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: EL DUALISMO ALMA-CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA DEL PRIMER LAÍN ENTRALGO	
1. Presentación	11
2. La persona en <i>Palabras menores</i>	11
3. La fusión entre lo mental y lo biológico en <i>La espera y la esperanza</i>	14
4. Niveles reales y noéticos frente a <i>La empresa de ser hombre</i>	15
5. La coexistencia manifestativa en <i>Teoría y realidad del otro</i>	17
6. La perspectiva zubiriana de la persona como ‘sustantividad’ en <i>Sobre la amistad</i>	22
7. La persona humana como proyecto en <i>Antropología de la esperanza</i>	23
8. El punto de inflexión: 1989	25
9. Conclusiones	30
CAPÍTULO II: EL MONISMO CORPORALISTA DEL SEGUNDO LAÍN ENTRALGO	
1. Introducción	33
2. La tesis ‘mi cuerpo: yo’ en <i>Cuerpo y alma</i>	34
3. La concepción de persona como ‘yo’, ‘hacer suyo’, ‘lo mío’, ‘sistema de notas’ y ‘cuerpo’, en <i>Creer, esperar, amar</i>	37
4. El monismo dinamicista humano en <i>Alma, cuerpo, persona</i>	41
5. El corporalismo neurológico en <i>Idea del hombre</i>	45
6. El materialismo evolucionista en <i>Ser y conducta del hombre</i>	48
7. El corporalismo dinamicista en “Sobre la persona”	49
8. La colección abierta de notas humanas en <i>Qué es el hombre</i>	52
9. Las raíces noéticas de su antropología	55

CAPÍTULO III: EL LAÍN ENTRALGO DE LA FE, LA ESPERANZA Y EL AMOR

1. Presentación	57
2. La fe	57
3. La esperanza.....	59
4. El amor.....	65
Epílogo: El problema de la apertura a la trascendencia	67

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuente.....	73
2. Bibliografía secundaria	74

INTRODUCCIÓN

Pedro Laín Entralgo (1908-2001), además de estudiar química, medicina y cirugía, historia de la medicina, y de ejercer como médico psiquiatra, fue un copioso escritor español; gran humanista, filósofo e incluso compositor de teatro. Miembro de tres Reales Academias Españolas (Medicina, Lengua e Historia), fue un personaje culto por lo que al conocimiento de la historia del pensamiento se refiere. Dijo tener a Ortega como a su maestro, aunque en su concepción de la persona le influyeron asimismo Miguel de Unamuno¹, Xavier Zubiri² y Julián Marías³. Conoció en profundidad la obra de Dilthey y Heidegger, pero el influjo principal lo recibió de Max Scheler. Otras de sus lecturas filosóficas fueron las obras de Sartre, Marcel y Merleau-Ponty, e indirectamente, las de Husserl y Lévinas.

La filosofía fue la pasión de Laín Entralgo, y dentro de ella, la antropología. Su andadura en esta materia se divide en dos periodos. Del primero se pueden destacar, sobre todo, sus obras: *Palabras menores* (1952), *La espera y la esperanza* (1957), *La empresa de ser hombre* (1958), *Teoría de la realidad del otro* (1961), *Sobre la amistad* (1972) y *Antropología de la esperanza* (1978). Su segundo periodo arranca –como él mismo reveló– desde 1989⁴, con la obra *El cuerpo humano. Teoría actual*, y caracteriza, entre otros, a sus trabajos antropológicos: *Cuerpo y alma* (1991), *Creer, esperar, amar* (1993), *Alma, cuerpo*,

¹ “Nadie lo ha dicho tan temprana y vigorosamente como el nada materialista autor de *Del sentimiento trágico de la vida*: ‘Yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo, con los estados de conciencia que soporta (y los produce, habría que añadir); es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente’. Esta intuición de Unamuno es la tesis hoy por hoy más razonable”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 200.

² El mismo Laín escribió que Zubiri pesaba en él definitivamente “como cultivador de la antropología por la idea del hombre como animal de realidades, como sistema psico-orgánico y como agente, actor y autor de su vida; su idea de la persona; sus esbozos para la elaboración de una antropología materialista de la realidad del hombre y para la concepción científica del cuerpo humano a ella correspondiente”; P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, p. 383.

³ Cfr. P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, *Arbor*, 1997 (156, 613), pp. 9-10.

⁴ Cfr. P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, “Epílogo”, p. 499.

persona (1995), *Idea del hombre* (1996). Una selección –realizada por el mismo autor– de textos antropológicos de sus obras de los dos periodos se encuentra en *Ser y conducta del hombre* (1996), pero la Introducción y el Epílogo de esta obra son distintivos del segundo Laín. Son posteriores los trabajos “Sobre la persona” (1997), y *Qué es el hombre* (1999).

En el reciente trabajo publicado sobre el concepto lainiano de persona⁵ se indica desde el *Prólogo* que “la antropología de Laín Entralgo se caracteriza por dos épocas que podemos denominar el *primer Laín* y el *último Laín*; separadas por la forma de concebir al hombre. El *primer Laín* lo entiende al modo como lo hace la filosofía tradicional, es decir, de una forma dualista, así el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; el *último Laín* piensa que el hombre es sólo su cuerpo. Tal cambio de concepción del hombre afecta de lleno al concepto de persona”⁶. El primero –se continúa explicando en este estudio– se caracteriza por un *dualismo*; el segundo, por un *monismo*.

El primer periodo antropológico de Laín es, efectivamente, *dualista*, pues consideró al hombre como un ‘centauro ontológico’. Laín supuso que de ese parecer eran los pensadores clásicos que describían al hombre como un ‘compuesto sustancial de alma y cuerpo’. Con todo, tales filósofos –salvo excepciones como Platón– no fueron ‘dualistas’, sino integradores de las diversas dualidades humanas por medio de una única raíz activa a la que llamaron ‘alma’. ‘Dualidad’ no equivale a ‘dualismo’, distinción que Laín no tuvo en cuenta. Por su parte, su segundo periodo es ciertamente *monista*, o podría decirse *corporalista*, en cuanto acaba negando la espiritualidad de alma humana y su existencia separada *post mortem*⁷, a la par que afirma la reducción del hombre a su cuerpo.

⁵ Cfr. F. Roger Garzón, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2008. En este trabajo también se ofrece la cronología del pensador, el listado de sus obras (libros, artículos, prólogos, discursos, legado y correspondencia) y la enumeración de estudios y de bibliografía sobre su pensamiento. Cfr. también otros estudios precedentes: J. de S. Lucas Hernández, “La idea de hombre en Pedro Laín Entralgo”, en *Nuevas antropologías del s. XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 17-42; J. M. Méndez, “La antropología de Laín Entralgo”, en *Cómo educar en valores*, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 99-122; V. C Redondo Martínez, “Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo”, *Revista Española de Teología*, 2003 (63), pp. 499-536; P. Cerezo Galán, “La idea de hombre en Pedro Laín”, en D. Gracia, *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, pp. 45-73; H. Carpintero, “El pensamiento antropológico de Pedro Laín”, *Revista de Occidente*, 1968 (22), pp. 221-225.

⁶ F. Roger Garzón, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, p. 5.

⁷ Cfr. sobre la diferencia antropológica de los dos periodos: J. A. de Lorenzo-Cáceres, “La ontología personal del primer Laín”, *Hispanismo Filosófico*, 1997 (2), pp. 148-149; “‘Yo soy mi cuerpo’ en la obra de Pedro Laín”, *Anales del Seminario de historia de la Filosofía*, 1998 (14), pp. 225-230.

Dividiremos este trabajo en tres capítulos: uno dedicado al primer Laín, otro al segundo, y el último dedicado al estudio de lo que constituye seguramente su mejor antropología, la de las virtudes centrales: la fe, la esperanza y el amor.

En el capítulo de agradecimientos cabe indicar que debo especial gratitud a mi colega la profesora M^a Idoia Zorroza, por sus sugerencias.

CAPÍTULO I

EL DUALISMO ALMA-CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA DEL PRIMER LAÍN ENTRALGO

1. Presentación

En este capítulo se abordará en exclusiva la revisión crítica de las tesis centrales de la antropología del primer Laín, terminando con la obra que marca el inicio de su segundo periodo, que, en rigor ya pertenece al ‘último Laín’, es conveniente estudiarla aunque para que el lector pueda hacerse cargo por contraste de las dos fases antropológicas del autor.

Su primer periodo se caracteriza –en palabras del propio Laín– por un ‘dualismo’, pues consideró que este término describía no sólo la visión platónica o cartesiana de la oposición entre alma y cuerpo en el hombre, sino también la aristotélico-tomista, que extendiendo el modelo hilemórfico de la realidad física al compuesto humano, entendía al hombre como una ‘unidad sustancial entre alma y cuerpo’, composición en la que el alma era considerada la dimensión principal, activa y subsistente, mientras que el cuerpo era la secundaria, pasiva y perecedera.

2. La persona en *Palabras menores*

En *Palabras menores*, Laín sostuvo que las tres notas de la personalidad humana son *intimidad, razón y libertad*, y que “sin ellas no hay persona, y a la persona, supuesto el hombre, se imputan las acciones racionales y libres, según el famoso *actiones sunt suppositorum* de los escolásticos”¹. Sin embargo, debe indicarse que la ‘persona’ no es equivalente a ‘personalidad’² (confusión que recorre la obra entera de Laín), pues ser ‘persona’ es superior a la ‘personalidad’ que manifiesta; precisamente por eso puede adquirirse libremente una u otra

¹ P. Laín Entralgo, *Palabras menores*, Ensayos, Barcelona, 1952, p. 243.

² Se caracteriza la *personalidad* (frente a persona) dentro del ámbito del tener humano, como una perfección adquirida por uno mismo, inferior y por tanto dependiente del nivel del *ser*.

personalidad, o incluso, cambiarla. Por lo demás, la intimidad o persona tampoco es su razón, porque la razón es una potencia *de* la persona, no *la* persona. Nadie se reduce a su razón. En cambio, persona equivale a *libertad*, pues cada quién es una libertad distinta. De otro modo: la libertad es, primariamente, un ‘trascendental’ personal, es decir, un radical del núcleo personal que sólo secundariamente irrumpe en las potencias superiores conformando en ellas hábitos intelectuales y virtudes volitivas. En atención a lo que precede cabe decir que en el primer planteamiento lainiano hay ciertas confusiones entre planos antropológicos, a saber, entre –lo que en palabras de la tradición medieval– cabe llamar *acto de ser* personal (intimidad) y lo que pertenece a la *esencia* humana (personalidad, potencias y manifestaciones humanas).

En esta misma obra Laín expresa el “hiato entre el yo espiritual –la intimidad en que el hombre conoce y elige con lucidez, la ‘conciencia’ clara y deliberante– y el cuerpo”³. Con todo, si bien es clara la distinción entre lo espiritual y lo corpóreo humano, más que hiato, hay vinculación de lo corpóreo por parte de lo espiritual, no al revés. Por lo demás, la intimidad no se resuelve en la conciencia, porque cabe la primera sin la segunda; la conciencia humana es intermitente, no así la persona. Además, hay que matizar que la conciencia no delibera, pues esto es propio de la razón práctica. Volvemos a ver, por tanto, que el planteamiento antropológico lainiano no está del todo bien ajustado a la realidad humana, o también, que sus exposiciones son imprecisas.

Sostuvo asimismo en dicho trabajo que la intimidad es ‘no aislada’, ‘situada’, ‘abierta’ y ‘encarnada’⁴. Ahora bien, ‘situada’ hace referencia al espacio, y la intimidad, como espíritu que es, no se describe por referencia a él; a la par, tampoco ‘es’ encarnada, sino que ‘está con’ o ‘se da junto a’, ‘vivifica el’ cuerpo, pues puede darse sin él. Este atar ‘inexorablemente’ la persona con su cuerpo, ordinario en Marías (‘yo no soy sin mi cuerpo’), tiene en Laín como precedente inmediato a Zubiri (‘sustantividad’, ‘inteligencia sentiente’), a Ortega como causa remota (‘yo soy yo y mi circunstancia’), y a Unamuno como sillar (‘yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo’). Estamos, pues ante una misma línea de pensamiento ‘englobante’ característica de los mencionados pensadores españoles.

Es claro que en esta obra, para describir al núcleo personal (intimidad o *acto de ser*) Laín intenta explicarlo desde un nivel inferior –no manteniéndose a nivel de acto, sino aludiendo a las potencias humanas–: “Mi propia realidad se me

³ P. Laín Entralgo, *Palabras menores*, p. 244.

⁴ “La intimidad del hombre no es una intimidad ‘aislada’, sino ‘situada’: ‘abierta’ a un mundo y ‘encarnada’ en un cuerpo. El hombre existe necesariamente en una ‘situación’ que le ofrece posibilidades y recursos o le opone imposibilidades y resistencias para ser, o mejor dicho, para estar siendo (Zubiri)”; P. Laín Entralgo, *Palabras menores*, p. 248.

ofrece, ante todo, en el conjunto de mis aptitudes y facultades psicosomáticas: mi inteligencia, mi memoria, mi peculiar fuerza de voluntad, mis disposiciones afectivas, mi particular imaginación, etc.; y por otra parte, en mi cuerpo”⁵. Sin embargo, no es menos claro que la persona no puede reducirse a aquello de lo que ella dispone; el *ser* no es el *disponer*, pues el conjunto de lo que se *tiene* no añade ni un ápice a la riqueza del *ser* que se es. En palabras clásicas cabe decir que las potencias no enriquecen al acto. Se pueden atribuir todas las pertenencias (cualidades) que se quieran del hombre en la medida en que se descubran, pero con ellas no se describe su *ser* personal. Estamos, pues, ante un déficit de planteamiento.

Por lo dicho se comprende que –de modo semejante a Heidegger– Laín recurra a describir la persona en orden al *espacio* y al *tiempo*, en especial a este segundo (porque se trata de una dimensión de lo real superior al espacio, ya que permite conocer mejor lo real que éste): “la intimidad de la persona no está sólo situada frente a la realidad, mas también frente al tiempo: la realidad del hombre y del mundo es, en efecto, temporal”⁶. Sin embargo, aunque el cuerpo humano, y la vida biográfica sean obviamente espacio-temporales, la persona no ‘es’ espacio-temporal, no es espacio y tiempo físicos, sino que ‘está en’ ellos, pero asimismo puede no estarlo. Recuérdese al respecto la sentencia aristotélica: pensar el tiempo no es tiempo⁷. La anterior precisión puede parecer pequeña, pero aquí resulta determinante, pues deshace la confusión entre ‘ser’ y ‘vida’, en la que incurrió el mismo Aristóteles, y a la que cedió Laín: “‘ser’ es para el hombre ‘vivir’”⁸. Pero no, el ser del hombre es más que la vida biográfica, por eso puede sobrevivir tras ella. La vida no es el ‘ser’ de los vivientes, sino que pertenece a la ‘esencia’ humana. La vida se ‘tiene’ o se deja de tener, pero no el *ser*.

También por eso Laín consideró –de modo afín al conductismo– que la conducta humana abarca a la persona y a sus acciones. Esta actitud, en el fondo, es heideggeriana (el hombre es un ser-en-el-mundo). Pero es claro que se es tan persona realizando conductas que sin ejercerlas, porque las conductas dependen de la persona, las ‘acciones’ del ‘acto de ser’, no a la inversa.

⁵ P. Laín Entralgo, *Palabras menores*, pp. 248-249.

⁶ P. Laín Entralgo, *Palabras menores*, p. 249.

⁷ Cfr. Aristóteles, *Física*, 223a21-29.

⁸ P. Laín Entralgo, *Palabras menores*, p. 265.

3. La fusión entre lo mental y lo biológico en *La espera y la esperanza*

Esta obra está centrada en la virtud de la esperanza, que, según Laín, “es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana”⁹. Para él hay dos tipos de hábitos: el entitativo, o de la ‘primera naturaleza’ del hombre, que es constitutivo, y el hábito como ‘segunda naturaleza’ del hombre. La ‘espera’ es del primer tipo; la ‘esperanza’, del segundo. ¿Cómo se pasa de uno a otro? Según él, mediante la *confianza*¹⁰. El libro se compone de cinco partes, cuatro de las cuales son estudios históricos (de la esperanza en autores representativos del cristianismo, del mundo moderno, de nuestro tiempo y de la España contemporánea), y la última titulada ‘Antropología de la esperanza’, fue publicada aparte¹¹.

De entre los pensadores que más influyen en la concepción lainiana de la esperanza hay que destacar a Ortega y Zubiri. En su tratamiento sobre Ortega, Laín nos dice que la esperanza no se comprende sin una ‘realidad trascendente’¹². ¿De qué realidad se trata?, ¿es Dios, o una realidad intracósmica? Es claro que para Laín es Dios. Pero de serlo, dado que él es eterno, ¿cómo compatibilizar esto con la precedente tesis de que la persona humana ‘es tiempo’? Por otra parte, si –siguiendo a Zubiri– afirma que entre lo mental y lo biológico no cabe separación, es claro que lo mental no podrá darse sin lo biológico. Esta tesis ya preanuncia el Laín del segundo periodo.

Para Laín, esperar es ‘proyectar’, y proyectar es ‘preguntar’, el cual está –como en Heidegger– abierto a posibilidades; pero ¿de qué tipo son éstas?, ¿sólo intramundanas? Alcanzar la posibilidad mejor –añade– ‘equivale a realizar más acabadamente la propia vocación’. Ahora bien, Laín no considera que el cumplimiento de esa vocación sea exclusivamente terreno y, sin embargo, si bien piensa que ser hombre es una ‘empresa’, añade que el término de esa empresa es siempre ‘provisional y sucesivo’.

En esta obra Laín afirma asimismo que “la unidad estructural alma-cuerpo no es, pues, ‘una interacción causal, ni un quimérico paralelismo, ni una unión, sino una verdadera unidad primaria’”¹³. Ahora bien, si se da una ‘unidad prima-

⁹ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 31962, p. 16.

¹⁰ Esta tesis la mantiene también en su segundo periodo, pues escribe que “la espera se hace esperanza cuando la confianza en lograr lo que se espera predomina sobre el temor de no lograrlo”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 172.

¹¹ Esta última parte la abordaremos más adelante en el séptimo epígrafe “La persona humana como proyecto en *Antropología de la esperanza*”, pp. 23 ss.

¹² Cfr. P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 454.

¹³ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 493.

ria' entre alma y cuerpo, no es correcto hablar de 'dualismo', como él sostiene. Con todo, esta tesis la explica indicando –con Zubiri– que “en el hombre todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico”¹⁴, de manera que en esta obra, más que hablar de un 'dualismo', hay que hablar –tomando pie del lenguaje de la química– de una especie de 'fusión'. Si esto es así, no había tanta diferencia entre el último Laín y el primero, pues el primero sostiene una única realidad, la inseparable vinculación entre mente-cuerpo, y el segundo defiende asimismo una única realidad. La diferencia estribaría sólo en que la realidad humana que sostuvo el primer Laín entre ambos periodos sería una *fusión*, mientras que la única realidad que defendió el segundo es exclusivamente corpórea.

4. Niveles reales y noéticos frente a *La empresa de ser hombre*

Esta obra es un conjunto de ensayos que toma nombre del primero de ellos y el más antropológico¹⁵. En él se pueden destacar tres tesis: a) “Ser hombre es el término provisional y sucesivo de una empresa... En el caso del hombre la palabra ser significa ante todo empresa de ser”¹⁶. Esto es correcto en el sentido de que el hombre ya es, pero que su ser no es detenido, sino creciente. No es acertado, en cambio, si se concibe que el hombre no es, sino que llegará a ser. b) Añade Laín que “vocación, instrumentos y mundo en situación dan su estructura real a la empresa de ser hombre”¹⁷, lo cual es asimismo certero si por *vocación* se entiende fundamentalmente la llamada divina. Con todo, tal 'vocación' la ha solido entender Laín –*more* Ortega– como “el quehacer que hace al hombre coincidir consigo mismo”¹⁸, descripción que no es suficiente, porque nadie es un invento de sus manos. c) Por otra parte, Laín lleva a cabo una distinción clave respecto de la libertad: “la libertad humana tiene una doble determinación: [...] 'libertad de', en cuanto se hace libre 'de' lo que le subyugaba, y [...] 'liber-

¹⁴ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 497.

¹⁵ El resto de los ensayos, todos ellos con observaciones valiosas, se pueden clasificar, o bien dentro de la historia de la antropología (griega, cristiana, medieval, renacentista, moderna...), o bien dentro de la antropología social.

¹⁶ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1963, p. 7.

¹⁷ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 8. A ello agrega que “la empresa de ser hombre es primariamente vocación”; p. 10.

¹⁸ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 550. “Llamamos vocación al sentimiento que mueve al hombre a realizar su vida para ser real y verdaderamente 'él mismo'”; *Creer, esperar y amar*, p. 44.

tad para', en cuanto puede disponerse libremente 'para' aquello que constituye su vocación genérica y personal"¹⁹. Esto es correcto, si bien hay que añadir que la 'libertad para' es superior a la 'libertad de'. Por lo demás, como es claro, la 'libertad para' es solidaria de la esperanza²⁰.

De la última parte de este libro, titulada "Soledad y creencia", vale la pena entresacar algunas afirmaciones clave: a) "La oposición marceliana entre *être* y *avoir* es demasiado dilemática, porque la verdad es que cumpliendo la tarea de existir, 'siendo', yo 'poseo' parcialmente mi ser"²¹. Como se puede advertir, Laín no perfila bien la clásica distinción real entre *esse-essentia* en el hombre, pues atribuye a la primera de estas dimensiones características que son propias de la segunda: el poseer. b) "'Íntima posesión': ésta es la fórmula decisiva. Estando aparentemente solo, estoy realmente acompañado por 'lo mío'"²². Pero es obvio que el acto de ser personal no está en nuestra mano, es decir, en rigor, no se posee. c) Laín se pregunta también si es suyo su cuerpo, sus capacidades, ideas, saberes, recuerdos, su mundo, las cosas en torno suyo que le pertenecen, sus sentimientos, sus deficiencias y aspiraciones. Su respuesta es: "No lo sé... La verdad es que yo no 'sé' lo que es mío ni siquiera si es de veras mío lo que por mío tengo. Debo pensar incluso que no puedo 'saberlo', porque la actividad psíquica mediante la cual afirmo que algo es 'mío' no es el 'saber', sino el 'creer'... En las invisibles estancias de mi intimidad, sólo es de veras mío lo que yo 'creo' que es mío... 'Yo soy yo y lo mío'. Mi soledad no es y no puede ser absoluta"²³. Aquí se advierte que Laín no sólo no da con el método noético natural de acceso al *acto de ser* personal, sino que tampoco da con el que permite iluminar las diversas dimensiones de la *esencia* humana. Dichos métodos noéticos coinciden con algunos de nuestros 'hábitos intelectuales innatos', que Laín no considera²⁴. Es más, se aprecia que este autor deja de lado tal nivel noético natural, de manera que se ve urgido a recurrir a la 'creencia'.

¹⁹ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 11.

²⁰ Si la orientación de la libertad humana es constitutiva, y ésta describe a la persona, la persona no puede ser una 'sustancia', porque las sustancias se separan precisamente para subsistir. Por tanto, el aislamiento es la negación de la persona: "el hombre es el ente cuya permanente operación consiste en existir a ultranza a través del mundo y del tiempo: más allá y a través de"; P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 12.

²¹ P. Laín Entralgo, "Soledad y creencia", en *La empresa de ser hombre*, p. 260.

²² P. Laín Entralgo, "Soledad y creencia", p. 260.

²³ P. Laín Entralgo, "Soledad y creencia", pp. 260-261.

²⁴ Cfr. Por ejemplo, mi trabajo: J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 2008.

5. La coexistencia manifestativa en *Teoría y realidad del otro*

Este libro se compone de tres amplias partes: las dos primeras son estudios históricos, en los que, siguiendo su acostumbrada táctica, Laín atiende primero al tratamiento que de esta cuestión han realizado los diversos pensadores modernos²⁵. La tercera, ‘Otridad y proximidad’, es de cuño personal, es decir, en ella Laín ofrece su propia perspectiva sobre la relación manifestativa con el otro. En esta parte comienza a tratar de ‘un encuentro ejemplar’, a saber, el del samaritano de la parábola evangélica que asistió al hombre herido por los ladrones. Luego sigue estudiando las diversas facetas del encuentro, escribiendo al respecto que el encuentro “está constituido por la categoría ontológica de la *relación*”²⁶, cuya razón formal es el *esse ad*, categoría equivalente a la zubiriana de *sintaxis*, que éste predicaba de toda la realidad. Aquí describe Laín al hombre como un ser que busca, libre e intelectualmente, ‘lo nuevo’ y que encuentra de modo personal la realidad llamada ‘otro hombre’.

Con todo, cabe notar que Laín predica la relación del encuentro del cuerpo humano²⁷, de modo que no advierte que también el *acto de ser* humano es *co-existente*. En efecto, el hombre es —añade siguiendo a Ortega— *ser-con* las cosas (‘podría haber cosas sin hombres, pero no hombre sin cosas’), a lo que agrega que es, asimismo, *ser-con* ‘los otros yos’, en el sentido de que ‘el otro está ontológicamente inscrito en mi ser’, afirmación que parece trascendental o íntima, pero que, como veremos, queda referida a las manifestaciones humanas. Laín añade a Ortega que la vida humana no *es* sólo ‘misión’, sino también que ‘tiene que ser misión’, es decir, *realidad-para*.

²⁵ Lo divide en estos apartados: 1º) ‘El otro como otro yo’, en el que encuadra a Descartes, Hume, Smith, Mill, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Lipps, Unamuno, Husserl..., y 2º) ‘Nosotros, tú y yo’, que se divide en tres secciones: a) ‘Los iniciadores’, donde estudia a Scheler, Buber y Ortega; b) ‘Existencia y coexistencia’, en que atiende al tratamiento de Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty, y c) ‘Nosotros, palabra viva’, donde estudia los autores que él encuadra dentro del ‘espíritu comunitario del s. XX’.

²⁶ P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 374.

²⁷ “El cuerpo, o, mejor, la *corporalidad*, viene a ser así el supuesto de los supuestos de la relación y del encuentro [...]. Un hombre no podría encontrarse con otro hombre, si el ser humano no fuese corpóreo [...] una hipotética comunicación entre dos almas exentas de cuerpo no sería, en el rigor de los términos, *humana*”; P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, pp. 374-375 y p. 395. Las razones que Laín da para que el cuerpo humano haga posible el encuentro son: la bipedestación, la sustancia reticular mesencefálica, el sistema orgánico de la vida de relación (órganos receptores y efectores), la actividad de los introceptores, estructuras neurofisiológicas capaces de gobernar la expresividad y la relación afectiva con el otro, que él sitúa en el córtex cerebral. A la par, añade que, para ser posible el encuentro, se requieren supuestos histórico-sociales.

Laín describe asimismo al hombre como un compuesto de *cuerpo y espíritu*, composición a la que denomina como ‘visión dualista’. Pero podría puntualizarse que ‘dualidad’ no equivale a ‘dualismo’ y que si bien las dualidades humanas son reales, el dualismo es una hipótesis errónea. El encuentro, añade Laín, puede ser descrito desde varias perspectivas: *fenomenológicamente*²⁸, *psíquicamente*²⁹ y *ontológicamente*³⁰. En la descripción del encuentro que realiza en esta línea metódica se ve que Laín supone la existencia de pluralidad de personas corpóreas humanas ya existentes. Ahora bien, de existir una única persona humana, ¿podría mantener Laín que tal persona humana es coexistente? Esta pregunta nos permite advertir que Laín se centra en las manifestaciones humanas, no en la intimidad del *acto de ser* personal. En efecto, la *co-existencia* es, para Laín, de índole *manifestativa*, no radical o íntima, es decir, no es constitutiva del *acto de ser* personal humano. Añade que a ésta le falta algo, a saber, lo que él llama ‘co-esencia’³¹, es decir, que del mero coincidir con otro se pase a tener una relación personal con él. Sin embargo, ni el ‘coincidir’ ni el ‘convivir’ son intrínsecos a la intimidad humana, sino externos. Por eso cabe indicar que Laín no habla de la índole ‘trascendental’ o íntima del *acto de ser* personal humano y, en consecuencia, que no la describe.

Del vago ‘nosotros’ o la ‘nostridad’ inicial, se pasa –sigue Laín– al dúo o la diada. Entonces aparece la petición y la respuesta libres y personales. Sin respuesta, el *tú* pasa a ser un *él*. Con ella, el encuentro deviene ético. Hay tres posibles respuestas: rechazar, dilatar y aceptar. En toda respuesta hay una forma específica, un contenido, un vínculo unitivo y la instancia determinante. Desde

²⁸ Que describe así: “cuando un hombre adquiere conciencia de que ante él hay otro hombre”; P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 397 (en cursivas en el original). Este método –añade– permite advertir que el encuentro requiere del yo, del otro y de la conciencia para distinguir entre ambos; que dos son las instancias previas al encuentro: ‘una realidad exterior intencionalmente expresiva’, y ‘la adecuada disposición de mi conciencia psicológica’; que el momento físico del encuentro es la percepción del otro; que el encuentro puede ser de dos tipos: ‘inicialmente objetivo o no afectante’ e ‘inicialmente personal o afectante’, el cual es subitáneo, irreductible, falible y singular.

²⁹ *Psíquicamente* lo describe como un acto psíquico unitario y complejo en cuya estructura se articulan la vivencia de la realidad expresiva externa, la vivencia de un nosotros, y la convivencia insegura e incierta de una afección.

³⁰ *Ontológicamente* indica que el hombre es un ser coexistencial. Por eso, la soledad es un estado menesteroso y el encuentro su satisfacción empírica. También por eso las posibilidades existenciales son ‘composibilidades’. Antes de que el *otro* pase a ser un *tú*, las posibilidades son de cooperación o de conflicto, pues, en rigor, el coexistir humano es, para Laín, un “co-esperar incierto e inseguro”; P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 442.

³¹ “El otro y yo somos co-existentes y no hemos llegado a sernos co-esentes”; P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 444.

el punto de vista de la libertad hay tres modos de encuentro: objetivante, personalizante y de prójimo³². Tras la respuesta se pasa al trato. Estudia Laín asimismo la soledad, la cual admite –según él– diversos modos: la del que no ha podido dejar de estar solo (por ejemplo, los niños lobo), la del que ha perdido la compañía (a saber, Robinson Crusoe), la buscada y encontrada (como la del anacoreta). Ante las precedentes soledades cabe observar que todas ellas son de índole *manifestativa*; son externas, no constitutivas o íntimas.

Entre las formas deficientes de encuentro distingue Laín las que son *a parte alterius* (la máscara, la huella humana, la obra humana, el monstruo), y las que lo son *a parte percipientis* (puramente visual, auditiva, táctil). De entre las que llama ‘formas especiales de encuentro’ describe el ‘encuentro originario’ (primer encuentro con otro) y el ‘heterosexual’. Tipifica asimismo el encuentro por su ‘contenido’ (lo que las personas hacen, dicen, piensan y sienten) y por su ‘forma’ (social, histórica). Por otra parte, la forma suprema de encuentro es, para Laín, el toparse con Dios. Afirma que “Dios ha sido siempre para el hombre un *Tú*, el *Tú* supremo”³³. Llama ‘Tú’ a Dios, como los filósofos del diálogo, y, como R. Otto y M. Horkheimer, lo designa también como ‘Absolutamente Otro’. Pero ni una ni otra denominación son las más adecuadas si se tiene en cuenta la apertura íntima de la persona humana a Dios, porque tales expresiones derivan de ver a Dios mirando hacia fuera, no de descubrirlo a través de la propia intimidad.

Con todo, el encuentro con Dios, dice, es la experiencia personal de la llamada divina y de la respuesta ‘en el seno del *sí*’ a ella. Concretaremos enseguida qué entiende por ese ‘en *sí*’. Para Laín, este encuentro tiene como preámbulo la experiencia de nuestra nihilidad, a la que se añade “un nuevo descubrimiento: que aunque mi existencia es pudiendo no ser, *es*; y que en cuanto *es*, posee una ‘razón de ser’, y por tanto, un ‘sentido’ –no sólo psicológico, también ontológico– a la vez inmanente y trascendente: inmanente, porque bajo forma de vocación está inscrito en mi propia existencia, como emergiendo del fondo de ésta, trascendente, porque mi finitud y mi nihilidad excluyen el carácter absoluto de

³² Estos tres modos de encuentro los desarrolla Laín en los capítulos finales del libro –del V: ‘El otro como objeto’, al VII: ‘El otro como prójimo’, pasando por el VI: ‘El otro como persona’. Como *objeto*, el otro es, dice Laín: abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificable, distanciado, probable, indiferente. En cuanto *persona*, es: inabarcable, inacabado, inaccesible, innumerable, incuantificable, no exterior, no probable y no indiferente. Como *prójimo*, en fin, el otro es: menesteroso y amoroso (con amor constante o coefusivo, como el del publicano de la parábola evangélica; no con amor distante, ni meramente instante).

³³ P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 538.

esa inmanencia y exigen, con radical exigencia metafísica, una instancia que desde fuera de mí lo constituya”³⁴.

Según lo que precede, hay que decir que la apertura de la persona humana a las demás personas humanas, según Laín, no es constitutiva o íntima, sino *manifiesta*, pues sólo parece íntima la apertura a Dios. Además, sobre ésta cabe preguntar varias cosas: Una, ¿de qué Dios se trata? Laín responde que puede ser una deidad panteísta, deísta o teísta. Pero es claro que la intimidad humana sólo se puede abrir a un Dios personal (por tanto, ni panteísta ni deísta), puesto que ésta es personal. Otra cuestión es si tal apertura a la divinidad personal es nativa o adquirida. Laín indica que la experiencia religiosa es primero incoativa y luego consumada cuando yo la siento como ‘llamada’³⁵. Veremos enseguida de qué tipo de ‘llamada’ se trata. Una tercera cuestión es si tal experiencia religiosa es ‘de Dios’, a lo que responde: “Librémonos de pensarlo... No hay, en rigor, una ‘relación’ del hombre con Dios: *relacionarse con Dios es patentizar a Dios*, descubrirse como religado a Él a través de la intimidad de la propia persona y del mundo creado”³⁶. En definitiva, con esta experiencia se sabe que Dios existe y que es nuestro *fundamento*³⁷, pero no cabe trato personal con él. Con otras palabras: la apertura a Dios que describe Laín es más bien de índole ‘metafísica’, no ‘antropológica’, pues no involucra a la intimidad personal, sino a alguna otra dimensión noética de la persona humana que no es *la persona humana*³⁸. En este punto, el influjo de Zubiri es patente. Por último hay que tener en cuenta

³⁴ P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 542.

³⁵ “Esa ‘llamada’ y ese ‘requerimiento’ no tienen por qué ser experiencias específicas: ‘voces interiores’, ‘toques espirituales’ o cosa semejante. Mi descubrimiento de mi ser religado es para mí llamada y requerimiento sólo en cuanto me requiere y me llama para reunir incondicionalmente mi vida entera, el sentido primario, último y unificante de mi propio vivir, en la libre ejecución del acto particular –percepción sensible, pensamiento, volición, estimación o donación amorosa– que en aquel preciso instante sea mi vida; y mi respuesta a tal requerimiento y a tal llamada será formalmente religiosa, cuando yo ejecute ese acto sintiendo de una u otra forma... que mi ser ‘está en manos de Dios’”; P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 544.

³⁶ P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 545.

³⁷ Cfr. P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 346.

³⁸ “Encontrarse con Dios, según esto, es descubrir que se es *en Dios*”; P. Laín Entralgo, *Idea y realidad del otro*, p. 545. Desde el plano de la teoría del conocimiento (que Laín desconoce) habría que decir que esta apertura a la divinidad es la que posibilita el *hábito innato* de los primeros principios, pero no es la intimidad personal humana como *acto de ser* cognoscente. Un hábito (aún innato) es un ‘tener’, no el ‘acto de ser’. Además, entre ambos niveles cognoscitivos media otro hábito innato, a saber, ése que nos permite saber que somos una persona distinta y cuáles son los rasgos de nuestra intimidad personal. El primer nivel cognoscitivo, el inferior, posibilita el desarrollo de la metafísica; el segundo, el medio, el de la antropología trascendental o de la intimidad; el tercero o superior, el conocimiento natural de Dios como ser personal.

que en el libro de revisión de su pensamiento precedente, *Hacia la recta final*³⁹, Laín no le hace ningún reparo a las tesis centrales escritas en su libro *Teoría y realidad del otro*, de modo que no se puede añadir ninguna prolongación a lo sentado.

En esta obra Laín añade otras descripciones de la persona, si ésta queda referida a la realidad del otro⁴⁰: 1) *inabarcable*, porque desborda la capacidad de objetivación, denuncia que –formulada por primera vez en Kierkegaard⁴¹– es verdadera; 2) *inacabada*, nota que, si se comprende como susceptible de crecimiento y elevación, es asimismo verdad; no, en cambio, si se entiende como constitutivamente imperfecta; 3) *inaccesible*, lo cual es matizable, porque la persona puede acceder naturalmente al Dios personal y, por medio de él, a la intimidad de las demás personas creadas; 4) *innumerable*, nota correcta si con ella se quiere decir que cada persona es radicalmente distinta de lo común de los hombres, es decir, que como persona no pertenece a una ‘especie’ (no existe la ‘personalología’); por lo mismo, tampoco es perteneciente a una serie; 5) *no susceptible de cuantificación*, en el sentido de que nadie es más o menos que otro; sin embargo, esta nota no es del todo apropiada, porque aunque la persona creada no puede medir a las demás como personas, Dios sí puede, y es claro que las distinciones reales creadas son siempre según jerarquía; 6) *no exterioridad*, o sea, que no se la conoce desde el exterior, sino desde el interior, lo cual es cierto; 7) *no probabilidad*, es decir, que cada persona es necesaria, lo cual se puede aceptar, aunque en el caso de la persona humana se trate de una necesidad peculiar, pues llega a ser necesaria como persona si libremente acepta ser la persona que está llamada a ser, pues también puede libremente rechazar y perder el ser personal; 8) *no indiferencia*, nota también correcta, pues la persona que es indiferente ante una persona distinta se despersonaliza, es decir, su sentido personal entra en pérdida.

Como colofón de lo que precede, Laín –rememorando a Buber– añade que si se tienen en cuenta tales notas, siempre se ve en el otro un ‘tú’, nunca un ‘él’. Sin embargo, las denominaciones de ‘yo’ y ‘tú’ son fruto del conocimiento de los demás no a nivel de intimidad personal, sino del nivel en el que conocemos sus manifestaciones de modo reunitivo y podemos trabar con ellos amistad, a saber, de ese nivel que los pensadores modernos llaman precisamente *yo*, y al cual los medievales denominaban *sindéresis* (un hábito innato que, al permitir conocer la ‘naturaleza’ humana –no la ‘persona’– permite fraguar la ‘ética’ –la ética no es la antropología de la intimidad, sino inferior a ella). Este nivel cono-

³⁹ Cfr. P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, p. 235.

⁴⁰ Cfr. P. Laín Entralgo, *Teoría de la realidad del otro*, pp. 581-582.

⁴¹ Cfr. sobre este tema mi trabajo: J. F. Sellés, *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012.

ce la ‘personalidad’, pero no la ‘persona’. En efecto, este plano noético no permite ver a cada quien según el sentido personal novedoso e irrepetible, porque no alcanza su intimidad, pues mira hacia fuera, no hacia el interior. Conoce los rasgos comunes que conforman una determinada tipología. Del nivel del yo deriva el ‘diálogo’ del que Laín trata; no la ‘coexistencia radical’, la cual describe el *acto de ser* personal, pues este rasgo Laín no lo trata a su nivel propio, sino –como se ha indicado– en el plano manifestativo, es decir, en el de lo que hoy se denomina ‘intersubjetividad’. En rigor, este humanista hispano no discierne entre el nivel cognoscitivo que permite alcanzar los temas de la *antropología trascendental* o *íntima* del que permite advertir los temas de la *antropología esencial* o *manifestativa*. En consecuencia, trata de ambos sin discernimiento, es decir, confundiéndolos al mismo nivel.

6. La perspectiva zubiriana de la persona como ‘sustantividad’ en *Sobre la amistad*

En este trabajo Laín declara que (de entre las muchas que citaba por ejemplo en *Antropología para médicos*), son cuatro las definiciones más solventes de ‘persona’, de las cuales prefiere la de Zubiri: “¿En qué consiste ser persona y –sobre todo– serlo humanamente? Me atrevo a pensar que en la historia del pensamiento occidental ha habido cuatro respuestas a la pregunta (excluyo, claro está, las acepciones precristianas –en el fondo meramente sociales y jurídicas– del término griego *prósopon* y de la palabra latina *persona*): la escolástica (la persona, supuesto racional y constitutivo de la individual naturaleza de cada hombre, *suppositum ut quod de una natura ut quo*), la kantiana (la persona humana, cosa en sí de carácter moral, *noúmenon* cuyo modo radical de ser tiene su fórmula más propia en el imperativo categórico), la scheleriana, (la persona, centro de emergencia de actos libres del hombre) y la zubiriana, (la persona, sustantividad en propiedad, realidad sustantiva cuya nota fundamental es ‘vivir en propio’). A ésta última voy a atenerme; y no sólo por ser la más próxima a mí, sino porque la creo más profunda, rigurosa y actual, que todas las anteriores, porque de algún modo las asume en sí misma y porque, *last but not least*, permite mucho mejor que ninguna de ellas dar razón metafísica de la amistad entre hombre y hombre”⁴².

⁴² P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 222.

A pesar de la preferencia de Laín por la definición zubiriana de persona, hay que decir que ésta es insuficiente para describir al *acto de ser personal*⁴³, y esto por varias razones: 1ª) porque la ‘sustantividad’ indica, según Zubiri, colección de elementos heterogéneos con mutua interconexión e influencia; pero este modelo no respeta la distinción real entre *acto* y *potencia* en el hombre, es decir, que son las dimensiones reales superiores las que vivifican y enlazan a las inferiores, no al revés; 2ª) porque la nota de ‘vivir en propio’ omite que la persona sea constitutivamente *vinculación personal libre*; en efecto, la persona es apertura, libertad; 3ª) porque la amistad es una virtud de la voluntad, facultad que pertenece a la *esencia* humana, no al *acto de ser personal*: nadie se reduce a su voluntad (la voluntad no es *la* persona, sino *de* la persona); ‘tenemos’ voluntad y, en ella, ‘tenemos’ amistad, pero no la ‘somos’.

7. La persona humana como proyecto en *Antropología de la esperanza*

La obra está conformada por tres capítulos. En el primero, ‘Cuerpo y espíritu en el acto de esperar, una descripción externa de tal acto’, Laín describe al hombre como ‘proyecto’⁴⁴. Tal descripción es certera, pues en la presente situación el hombre no ha acabado de ser el que será. Ahora bien, como él mismo advierte, un proyecto sin esperanza de alcanzar su destino carece de sentido: “por una exigencia inexorable de su realidad, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro”⁴⁵.

⁴³ Las anteriores no lo son: a) la *medieval*, porque entender a la persona como un ‘supuesto’ es correlativo de dejarla sin esclarecer; b) la *kantiana*, porque ‘cosa en sí’ equivale a ‘supuesto’, asimismo desconocido (‘noumeno’), y porque su modo de ser expresado por el imperativo categórico alude, y restrictivamente, al *obrar* ético humano, no al *ser* de la persona; c) la *scheleriana*, por un motivo afín, pues no explicita en qué consiste ese ‘centro’ de actos manifestativos libres. Con todo, Scheler, en otras partes de su obra ofrece indicaciones muy certeras acerca del ser personal, a saber, la libertad, el amor, etc. Cfr. al respecto mi trabajo: J. F. Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

⁴⁴ “Yo soy una voluntad y un proyecto de ser emergentes en el seno de lo que he sido, levantados sobre el légamo de todas mis experiencias de compañía, desde la impersonal que me haya deparado el mundo cósmico –también el paisaje acompaña– hasta la más directamente personal de mi relación con deudos y amigos, pasando por la que me dieron los hombres que sólo por relato he conocido”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 472.

⁴⁵ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 503 (en cursivas en el original). A lo que agrega: “el cuerpo del hombre ‘exige’ que la espera del hombre sea un proyecto, y el espíritu humano –el espíritu encarnado– ‘se ve obligado’ a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El

El segundo capítulo, ‘El proyecto, la pregunta y la esperanza’, es una descripción interior de la actividad de esperar. En él Laín sostiene que “la forma propia de la espera del hombre es el proyecto”⁴⁶, y que éste es volición⁴⁷. Con todo, el ‘ser proyecto’ no hay que predicarlo directamente de la voluntad del hombre, sino precisamente del *acto de ser* personal, al cual no pertenece la voluntad, puesto que esta ‘facultad’, como ‘potencia’ que es, no puede radicar en el acto de ser personal, sino que pertenece a la *esencia* del hombre. Por lo demás, tampoco hay que confundir dicho ‘ser’ con la ‘existencia’ como Laín lleva a cabo⁴⁸. Por otra parte, el hombre espera –dice– ‘ser algo más’. Pero ¿en virtud de qué puede llegar a más el hombre?, ¿porque es constitutivamente un ser creciente?, ¿por qué es elevado por Dios?, ¿por ambas facetas? En esta obra Laín apunta al ser divino, pero no de modo abiertamente noético, sino mediante lo que él llama ‘creencia’⁴⁹, lo cual supone el cierre prematuro del nivel superior de la noética humana y da pábulo al fideísmo.

En el tercero de estos capítulos, ‘La espera y la esperanza’, Laín describe la relación entre ambas dimensiones humanas. La primera es “el ingrediente básico y esencial de la existencia humana... un hábito de la naturaleza primera del hombre, consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro”⁵⁰. La segunda “es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital”⁵¹. La espera es tendencia; la esperanza es voluntaria, y ambas son naturales. Sin embargo, la esperanza –y

proyecto –un proyecto forzosamente atendido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna– es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera”; p. 503. En una obra posterior mantiene esta tesis: “no hay proyecto sin esperanza, ni esperanza sin proyecto”; *Creer, esperar, amar*, p. 176.

⁴⁶ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 504.

⁴⁷ “El proyecto es, por lo pronto, una volición y una pregunta. Proyectando yo quiero algo de la realidad, comprendida la de mi propio ser y –de modo expreso o tácito– pregunto algo. Desde el seno más profundo de mi voluntad aspiro a ser”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 508.

⁴⁸ Laín los confunde: “*mi viviente y constitutiva necesidad de futurición y el modo de mi relación con la realidad son causa de que mi existencia sea proyecto y pregunta*. Vivir humanamente es proyectar y preguntar, afirma; quien proyecta, pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 509.

⁴⁹ “Toda pregunta [...] se dirige también, en último extremo, al ‘Tú’ absoluto que otorga fundamento... En ese ‘Tú’ tiene su postrer apoyo la ‘confianza’ que hemos descubierto en el seno mismo de la pregunta”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 535.

⁵⁰ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 571.

⁵¹ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 572.

con esto hay que corregir también la tesis clásica— no es una virtud de la voluntad, potencia de la *esencia* humana, sino un rasgo del *acto de ser* personal humano. El objeto de la primera (la tendencia) es —dice Laín— ‘seguir siendo’; el de la segunda (la voluntaria), ‘ser siempre’, por eso apunta a lo trascendente, al ‘Sumo Bien’, en rigor, a Dios⁵². Ahora bien, si la esperanza fuera de la voluntad, se inclinaría a su fin último como *bien*, no como al Dios personal, porque la voluntad no es persona. Por su parte, en la esperanza sobrenatural “ese ‘ser siempre’ y ‘ser en Dios’ son creyente esperanzadamente entendidos según las promesas de Cristo”⁵³, a lo que cabe añadir que tal esperanza sobrenatural es la *elevación* de algún rasgo nuclear del *acto de ser* personal humano.

8. El punto de inflexión: 1989

Hasta esta fecha la concepción del cuerpo humano de Laín era clásica, pues escribía al cuerpo como ‘cuerpo espiritual’, como ‘catalizador de vivencias’ de la conciencia —así, por ejemplo, en *Medicina e historia* (1961)—. Pero desde esta fecha defendió un monismo corporalista⁵⁴. El libro que en que se materializa esta mudanza es *El cuerpo humano. Teoría actual*⁵⁵.

⁵² “La esperanza es el habito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 583 (en cursivas en el original). “Un hombre esperanzado es un ser racional que afirma vital y sucesivamente su condición de *ens religatum*; y lo afirma como el objeto de su esperanza [...] Un hombre desesperanzado es [...] un ser racional que niega en el tiempo su constitutiva religación, y la niega, esto es lo decisivo, confirmándola, haciendo objeto de su desesperanza o angustiosa esperanza el ‘endiosamiento’ de su propia persona, es decir, una ‘deificación’ desligada y autónoma, no referida al *ens fundamentale de su religatum esse*”; pp. 583-584. En *La empresa de ser hombre* y en *Teoría y realidad del otro* Laín también describe al hombre —siguiendo a Zubiri— como religado a Dios. Más adelante añade: “la esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa”; *La espera y la esperanza*, p. 599.

⁵³ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 601. “La esperanza cristiana no es la mera ‘sublimación’ de la esperanza natural, ni una simple ‘coronación’ de los deseos humanos: es el fruto de una ‘regeneración’ de nuestra naturaleza adquirida por la Resurrección de Cristo”; p. 601.

⁵⁴ “Laín ya no cree en una existencia del alma separada e independiente del cuerpo... ni tampoco cree en la resurrección de la carne”; F. Roger Garzón, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, p. 69. Cfr. también: D. Gracia, “El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo”, *Arbor*, 1992 (143), pp. 89-178.

⁵⁵ El mismo autor lo revela: “Influido por la distinción de Gabriel Marcel entre el *être* y el *avoir*, escribí hace cuarenta años que ‘el hombre tiene un cuerpo que pertenece a su ser’, y poco más tarde que el hombre es espíritu encarnado... Más recientemente, en *Antropología médica* me

Lo que precede significa que, tras sus lecturas zubirianas⁵⁶, el cuerpo humano acaba determinando la visión de Laín sobre la persona, hasta el punto de afirmar que *el ser humano es su cuerpo*. Por su parte, para Zubiri el cuerpo era un ‘subsistema’ del ‘sistema’ humano, y admitía que este sistema no es tal sin aquél subsistema. Pero esto, que es correcto decirlo del ‘compuesto’ humano, no es pertinente atribuirlo a la ‘persona’ (‘persona’ y ‘hombre’ no son sinónimos, pues no todas las personas son hombres), porque la persona no es el compuesto, sino lo radical, lo neurálgico del hombre, el *acto de ser* que, además de activar el compuesto, no se agota en ello. Recuérdesse al respecto la distinción clásica entre ‘persona’ y ‘naturaleza’ humana⁵⁷. Debido a esa falta de distinción entre ‘hombre’ y ‘persona’, Laín –como llevó a cabo Zubiri– acaba sosteniendo que, tras la pérdida de la integridad del compuesto debida a la muerte del subsistema corpóreo, no cabe decir que exista la persona. Pero que esto no es correcto es patente, porque es claro que la pérdida de parte de lo que es ‘potencial’ en el hombre no acarrea la pérdida de lo que en él es constitutivamente ‘activo’. La abolición de lo menor no comporta la ruina de lo superior. En el fondo, esta teoría responde a un ‘estructuralismo’ lógico que no respeta, como se ha adelan-

preguntaba dubitativamente si las notas más esenciales de la actividad del hombre, la libertad y la inteligencia abstractiva, pueden ser explicadas rectamente en términos de estructura. Hoy no pienso así. Hoy pienso que en su existencia terrena, todo el hombre es su cuerpo, y que éste es el término provisional o definitivo de una evolución ascendente de las estructuras del cosmos”; P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1989, p. 318. Con todo, no es que Marcel distinguiera adecuadamente el compuesto humano, pues incluso llegó a mantener que ‘yo soy mi cuerpo’. Cfr. J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 47-55. En otras obras Laín añade: “Yo, en mi referido libro (*El cuerpo humano. Teoría actual*), intenté esbozar una teoría del cuerpo humano no dualista y no materialista, en el sentido habitual de este término. Debo confesarle que me llevó a ella, como soporte intelectual, la visión de la realidad a que Zubiri dio provisionalmente el nombre de ‘materismo’”; tomado de: A. Albarracín, *Pedro Laín, historia de una utopía*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 130. Cfr. asimismo: N. R. Orringer, *La aventura de curar. La antropología médica de Laín Entralgo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 147.

⁵⁶ “Daré las razones de mi aserto, que no es sino el desarrollo conclusivo de las ideas que sobre la realidad del cuerpo humano apuntó Zubiri en los escritos reunidos en *Sobre el hombre* y que callada, pero punzantemente asediaban su alma en los últimos años de su vida. En dos apartados voy a dividir la concisa exposición de esas razones: I. *Materia, materismo y estructura del cuerpo humano*. II. *Génesis y extinción del cuerpo humano*”; P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, p. 318. Cfr. sobre este punto: N. R. Orringer, “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 473-485.

⁵⁷ Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III (PG, 44, 985-988); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co; q. 30, a. 4, co; *De potentia*, q. 2, a. 4; q. 9, a. 4, co. Cfr. al respecto: F. Haya, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.

tado, la índole jerárquica de lo real, en la cual es el miembro superior el que activa, une, ordena al inferior; no al revés, y tampoco ambos entre sí. Además, por ser más elevado el miembro superior, éste no le agota vivificando al inferior, sino que sobra respecto de esa tarea, hasta el punto que puede existir sin atenderla.

Pedro Laín sigue describiendo en esta obra lo personal, no atendiendo al *acto de ser*, sino a las *manifestaciones* humanas: el libre albedrío, la simbolización, la visión de las cosas como realidades, la inconclusión de las acciones y la capacidad de ensimismamiento⁵⁸, las cuales las atribuye ahora –de acuerdo con su *monismo corporalista* de éste su segundo periodo⁵⁹– al cuerpo. Pero que este postulado no es correcto se ve claro advirtiendo que en algunos estados humanos (p. ej., intrauterino, de subnormalidad, de inconsciencia, de sueño, de fases terminales...) no se ejercen estos actos y actividades, y, sin embargo, es claro que se sigue siendo tan ‘persona’ como cuando se ejercen. También de acuerdo con dicho *monismo* se entiende su expresión ‘materia personal’ y, asimismo, que defiende que todas las actividades humanas se expliquen cerebralmente. Pero basta aludir a la *conciencia* para notar que el pensamiento no es neuronal, pues si, por ejemplo, una idea fuera una neurona, la neurona aparecería pensada cuando pensamos la idea, pero es claro que no aparece; somos concientes de nuestras ideas, pero no de nuestras neuronas; no cabe identificarlas. Por lo demás, es claro que la *persona* no es sus neuronas, tampoco sus pensamientos, porque puede gobernar unas y otros. Y lo mismo que se indica de los pensamientos hay que extenderlo a las decisiones voluntarias y a todo el cúmulo de dimensiones humanas que la persona ‘tiene’ pero que no ‘es’.

Si Zubiri sostuvo que la inteligencia es siempre ‘sentiente’, sin posibilidad de separar los campos de la razón y de los sentidos, Laín radicaliza esa hipótesis, pues defiende que toda inteligencia es neurológica. Sin embargo, ni los sentidos internos que tienen su soporte orgánico en el cerebro se reducen a su soporte orgánico, ni la razón tiene soporte orgánico⁶⁰. Para exponer su postulado, más que hablar de ‘materialismo’, Laín toma y sigue el concepto zubiriano de ‘materismo’, con el que, aún pretendiendo negar el materialismo, en rigor, lo

⁵⁸ Cfr. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*. Cfr. asimismo: *Alma, cuerpo, persona*, pp. 157-161.

⁵⁹ “Mi cuerpo está inexorablemente presente en la ejecución de todas mis acciones, por ‘espirituales’ que éstas parezcan ser”; P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, p. 309.

⁶⁰ Para resolver estos puntos de modo breve se puede acudir a algunas de mis publicaciones de teoría del conocimiento y de antropología. Cfr., por ejemplo: J. F. Sellés, *En defensa de la verdad*, Universidad de Piura, Piura, 2011; *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, ³2012. Con todo, si se requiere mayor fundamentación, cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Eunsa, Pamplona, 1984-2004.

asume⁶¹. Que este ‘materismo’ deriva de radicalizar el ‘estructuralismo’ de Zubiri es neto, porque según tal modelo ‘totalizante’ la persona humana es ininteligible sin su cuerpo. Y que tal totalización no está abierta al futuro posthistórico y es incompatible con él, *patet*⁶².

En conclusión con su hipótesis, Laín escribe: “la realidad terrenal del hombre es toda y sólo la de su cuerpo, específica y personalmente expresada en la estructura de éste y en sus propiedades estructurales. Desde el momento de la concepción hasta su muerte el hombre es todo y sólo su cuerpo, todo y sólo materia somática o personal”⁶³. En otro lugar añadirá: “para mí, siguiendo a Zubiri, la realidad terrenal del hombre es toda y sólo la de su cuerpo, específica y personalmente expresada en la estructura de éste y en sus propiedades estructurales. Desde el momento de su concepción hasta el de su muerte, el hombre es todo y sólo su cuerpo, todo y sólo materia somática o personal, patente ante el observador de un modo preponderantemente orgánico (cuando el cuerpo anda o digiere) o de un modo preponderantemente psíquico (cuando el cuerpo piensa o quiere)”⁶⁴. En este punto, además del influjo de Zubiri, pesan en Laín sus propias concepciones sobre las fases tempranas del embrión humano, pues considera que todavía no es hombre, así como su visión del proceso de hominización, que lo ve únicamente como un cambio estructural (morfológico y dinámico) en el genoma de la especie, y, asimismo, su concepción de la neurofisiología, pues sostiene que el cerebro es más que un instrumento. Según esto, el cuerpo huma-

⁶¹ Este ‘materismo’, dice, consta de siete puntos: 1) en el cosmos todo es materia; 2) la materia tiene diversos niveles irreducibles; 3) el materialismo clásico debe ser rechazado; 4) el cuerpo humano es superior al animal, pero ello no exige admitir el alma, espíritu ‘en ninguna de sus formulaciones’; 5) el psiquismo animal es la expresión de un cuerpo animal y el psiquismo humano del cuerpo humano; 6) el psiquismo humano es la expresión del cuerpo como las funciones vegetativas lo son de los órganos; 7) el psiquismo humano no es sino un modo de la actividad del cuerpo humano. Cfr. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, p. 325.

⁶² Cfr. al respecto mi trabajo: J. F. Sellés, “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, 2010 (57, 2), pp. 273-297.

⁶³ P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, p. 323. Y añade: “el cuerpo humano es, en efecto, el que piensa y quiere, y no un ‘yo’ o ‘mente’ actuantes dentro de él. Los modos de nuestra actividad que llamamos ‘yo’ o ‘mente’ —o ‘intimidad’, o ‘libertad’— no son sino momentos constitutivos de la expresión preponderantemente psíquica con que se patentiza la materia somática o personal que es el cuerpo humano; esa íntima patentización a que solemos dar el nombre de ‘subjetividad’. Más aún debe decirse: tales actividades son expresión de todo el cuerpo, desde las neuronas hasta las células del hígado, en cuanto que todas ellas son partes integrales de la organización y la configuración del soma; aunque, como es obvio, sea el cerebro el órgano en el que y por el que la actividad de pensar y la de querer se realizan de manera más inmediata y formal... El cerebro no es órgano, no es ‘instrumento’; es ‘actor’ de la vida personal”; p. 323.

⁶⁴ A. Albarracín, *Pedro Laín Entralgo, historia de una utopía*, p. 135.

no sería una estructura morfológica y dinámica propia de la evolución que no requiere ningún ‘alma inmaterial’. A partir de aquí Laín considerará que es el cuerpo el que piensa o quiere⁶⁵, y del que habrá que predicar la libertad y la intimidad.

Ahora bien, si todo en nosotros es cuerpo o materia ¿qué tipo de materia es el sentido de esta frase?, ¿acaso las *ideas* son materia? De ser así, por qué ninguna idea se puede ver, pesar, medir?, ¿qué materia tienen, por ejemplo, las ideas de ‘nada’, ‘cero’, ‘conjunto vacío’, ‘números rojos’?, ¿y las de ‘mayor’, ‘menor’, ‘máximo’, ‘todo’?... Y si se estima que son materia los *actos* de pensar, ¿por qué no se ven? Ni siquiera se ven los actos de los sentidos externos (el ver no se ve). Si se supone además que la *inteligencia* como facultad es material, ¿por qué puede crecer irrestrictamente por medio de hábitos intelectuales?, ¿por qué puede negar sin negarse ella? Es claro que la operación de negar (p. ej., no ente) es propia de la inteligencia, pero ¿qué materia es tal acción de negar y qué materia tiene lo negado?... Por lo demás, si el núcleo personal (el *acto de ser*, diría un clásico) es material, ¿por qué es creciente sin restricción en libertad, en sentido personal y en amar personal?... No es el momento de aducir pluralidad de pruebas clásicas y recientes que demuestren la inmaterialidad de las dimensiones espirituales humanas, ni de advertir que el materialismo es una hipótesis contradictoria. Pero sí de notar que estamos ante un reduccionismo, porque el ‘materismo’ de Laín, como cualquier otro, no puede dar respuesta a estos y otros interrogantes, sencillamente porque el materialismo es siempre la posición teórica más débil.

A fin de cuentas, si es el cuerpo humano lo que domina en la concepción del hombre, dado que el cuerpo es constitutivamente potencial y caduco, la antropología resultante no podrá ser sino la visión de un ser indigente⁶⁶. Que en alguna dimensión humana hay necesidades es patente, pero que por encima de esas necesidades el ser humano posee perfecciones que lejos de indicar menesterosidad denotan sobreabundancia de perfección (p. ej., los hábitos de la inteligencia, las virtudes de la voluntad⁶⁷) es manifiesto. Y que cada *acto de ser* personal o

⁶⁵ “Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente”; idea que P. Laín Entralgo (“Sobre la persona”, p. 235) toma de Miguel de Unamuno (*El sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid, 1983, p. 139).

⁶⁶ Cfr. P. Soler Puigoriol, *El hombre ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Guadarrama, Madrid, 1966. La tesis de que la indigencia es constitutiva al ser humano, la mantiene Laín posteriormente a la fecha de dicho estudio. Cfr. la “Introducción” de *Creer, esperar amar*.

⁶⁷ Cfr. al respecto, por ejemplo, mis trabajos: J. F. Sellés, *Hábitos y virtud I-III*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 118, Servicio

intimidad humana es una perfección exuberante sin mezcla de imperfección es claro para quien advierte lo *trascendental* en el hombre⁶⁸. No parece ser éste el caso de Laín. Si el ‘necesitar’ fuese lo radical en el hombre, el fin del hombre sería el ‘tener’, porque con éste se cubren las necesidades. Pero es claro que todo *tener* humano se puede tomar como medio respecto de su fin: *ser*. ¿No será que Laín acaba confundiendo el ‘ser’ con el ‘tener’? Visto desde la felicidad habría que decir que si ésta radicara en el ‘tener’, en cubrir las necesidades corporales, sería relativamente fácil ser feliz, pero es obvio que, mientras se vive, nadie es ‘completamente’ feliz por mucho que tenga, y que, sin embargo, quiere ‘serlo’. De modo que, para cumplir este anhelo, hay que dejarle campo al futuro posthistórico, el cual, como es patente, no puede radicar en cubrir necesidades corporales. Pero cuando Laín nos habla de la felicidad –como Ortega– suele aludir a la vida presente⁶⁹. ¿Tiene en cuenta para explicarla la vida metahistórica? Al menos nos dice que el hombre tiene ese deseo⁷⁰, pero como no puede demostrar naturalmente ni la espiritualidad ni la inmortalidad humana, ese asunto lo tiene que relegar a la ‘creencia’. Estamos, pues, ante un recorte de las verdades filosóficas, a la par –y coherente con él– ante una negación de ciertos artículos de la revelación divina.

9. Conclusiones

En el primer periodo de la obra antropológica lainiana hay aportaciones certeras. Entre ellas, podemos destacar: el atribuir a la persona la libertad y la intimidad; el describir al hombre como proyecto de futuro, empresa, esperanza y vocación; el distinguir la ‘libertad de’ de la ‘libertad para’; el considerar al hombre como coexistente a nivel manifestativo; el establecer adecuadamente a ese nivel las relaciones entre ‘yo’ y ‘tu’; el notar el carácter no accidental de la existencia humana; el considerar la realidad de la persona humana como inabarcable, inacabada, innumerable, no susceptible de cuantificación, no exterior, no probable, no indiferente.

Sin embargo, hay asimismo diversas deficiencias en la antropología de este primer periodo lainiano que conviene corregir. Entre ellas: la falta de precisión

de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 2008.

⁶⁸ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vols. I-II, Eunsá, Pamplona, 1999-2003.

⁶⁹ Cfr. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, pp. 437 y ss.

⁷⁰ “La vida humana es, en efecto, una constante pretensión de eternidad”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar y amar*, p. 15.

entre lo que es ‘de’ la persona y lo que es ‘la’ persona; la ‘macla’ de perfil zubiriano, entre lo mental y lo biológico, la cual deriva de concebir a la persona como ‘sustantividad en propiedad’, porque –ya se ha reiterado– conlleva una visión ‘totalizante’ de la misma que da pie a irresolubles aporías; el desconocimiento de los *niveles noéticos* para conocer tanto la *esencia* humana (facultades, propiedades, cualidades... ‘de’ la persona) como el *acto de ser* personal humano (‘la’ persona); el considerar que la *coexistencia* humana es meramente de índole manifestativa, no trascendental; la confusión entre ‘persona’ y ‘yo’ o ‘personalidad’; la tendencia a describir la intimidad como conciencia; la propensión a describir el ‘ser’ humano como ‘disponer’; el explicar a la persona por orden al *espacio* y al *tiempo*; el cerrar prematuramente el conocer natural humano, en especial, sus niveles superiores que permiten alcanzar la esencia y el ser de la persona humana, así como el acceso al Dios personal, y sustituirlos por la ‘creencia’.

En cuanto a su punto de inflexión, o paso del primer al segundo Laín, representado por su trabajo *El cuerpo humano. Teoría actual*, se ha indicado que en él se nota de modo neto el contraste entre lo que ahora sostiene respecto de la persona humana y las tesis antropológicas de fondo del primer periodo. En efecto, desde esta obra y hasta el final de su producción Laín defiende un ‘monismo corporalista’ opuesto a lo que el llama ‘dualismo’ de su primer periodo. Pero ya se ha indicado que ese materialismo (o si se prefiere ‘materismo’) tiene contradicciones internas, a la par que es incompatible con la doctrina de la fe cristiana.

CAPÍTULO II

EL MONISMO CORPORALISTA DEL SEGUNDO LAÍN ENTRALGO

1. Introducción

El segundo periodo de Laín se caracteriza por la defensa un ‘materialismo corporalista’, pues se niega la existencia del alma inmaterial o espíritu en el hombre, a la par que se predicen las distintas dimensiones humanas (intimidad, ensimismamiento, conocer, libertad, hablar, preguntar, reír, simbolizar, crear cultura, imaginar...) del cuerpo humano.

La antropología de Laín tiene como deuda indudable la visión zubiriana del hombre. Por poner un ejemplo, en *Creer, esperar, amar* Laín describe la realidad humana como ‘ser de suyo’, ‘dar de sí’, y añade que sobre su actividad psico-orgánica se apoyan la creencia, la esperanza y el amor. Roger Garzón sintetiza con cuatro palabras la antropología de Laín: “universal, personalista, dinámica, conductista”¹, y más adelante indica que contiene estas características: “intimidad, versión proyectiva hacia el futuro, libertad de decisión e imaginativa, pretensión de trascendencia, corporeidad, transparencia y opacidad, temporalidad, ensimismamiento (que recuerda a Ortega), riesgo de despersonalización, diversidad analógica en los sexos, capacidad de ilusión e interpenetración amorosa personal”². Con todo, una de las notas en las que Laín puso más énfasis a la hora de describir al ser humano es la *conciencia*³. Y otra, aún más digna que

¹ F. Roger Garzón, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, p. 6.

² Cfr. F. Roger Garzón, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, pp. 8 y 65.

³ Las fases del progreso en la conciencia son, según él: saber sonreír, saber andar, saber hablar, saber sexual. Por su parte, los modos de saber según la intención de quien lo busca son: saber empírico y técnico, saber mágico, saber científico, saber filosófico, saber poético y saber sapiencial. Según el grado de conocimiento son: indeterminación e ignorancia, indicio y barrunto, ambigüedad y duda, preponderancia y opinión, obviedad y plausibilidad, efectividad y certeza. Los anteriores saberes permiten poseer la realidad según los grados indicados.

la precedente según el autor, es la *libertad*: “en la libertad tiene su nota suprema la condición humana”⁴.

2. La tesis ‘mi cuerpo: yo’ en *Cuerpo y alma*

Pese al título *Cuerpo y alma*, Laín no trata directamente sobre el problema del alma, sino, como indica el subtítulo *Estructura dinámica del cuerpo humano*, al alma en la relación estructural del cuerpo humano, pues Laín reduce aquí el alma a cuerpo. En efecto, si bien en alguno de sus apartados habla del cerebro como del ‘órgano del alma’ humana, titula el último y conclusivo capítulo: ‘mi cuerpo: yo’. En la “Introducción” reitera que, tras apartarse de lo que él considera ‘dualismo’, y del ‘materialismo’ decimonónico, y tras proseguir el ‘materialismo’ de Zubiri, pretende articular esta tesis en cinco capítulos, cuyo resumen él mismo expone en la “Introducción”⁵. Si nos ceñimos al último capítulo, síntesis conclusiva del resto, cabe indicar que desde su primera línea Laín revela su intento corporalista: “no ‘mi cuerpo y yo’, sino ‘mi cuerpo: yo’”⁶.

“Soy cuerpo pensante y viviente –escribe–, hombre de carne y hueso, y precisamente por serlo vivo y pienso desde mi aquí y ahora”⁷. Con todo, como se sabe, el inicio del pensar –la abstracción– prescinde del espacio y el tiempo, y cuando en otros niveles la razón los piensa, ella no se espacializa ni temporaliza. Laín considera que el mismo hecho de decir ‘mi cuerpo’ no supone un ser que ‘tiene’ un cuerpo, sino simplemente un modo de decir. Al considerarse

⁴ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 316. En un trabajo anterior había escrito que poner la hegemonía de lo humano en la libertad fue distintivo del renacimiento. En esta época “el nervio más íntimo de la dignidad del hombre es, sin embargo, su libertad”; *La empresa de ser hombre*, p. 82. “La libertad es lo que distingue realmente al hombre y, a la postre, lo que le define”; p. 83. “La libertad sería, según esto, la fuente del pensamiento propio y el centro de la persona”; p. 84.

⁵ “En el primero expongo una idea de la materia –la idea actual– muy distinta de la que sirvió de base al materialismo antropológico del s. XIX... En el segundo propongo un concepto de la estructura de lo real verdaderamente adecuado a lo que sobre las estructuras de la materia debe hoy pensarse, y bosquejo una teoría de la evolución del cosmos formalmente referida a la corpórea realidad del hombre. En el capítulo tercero estudio descriptivamente la conducta y el psiquismo del hombre, y en el cuarto, lo que la actual ciencia neurológica dice [...] del cerebro. En el quinto, en fin, examino muy personalmente las diversas implicaciones antropológicas de mi indagación”; P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 15.

⁶ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 243.

⁷ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 244.

cuerpo y compararse espacio-temporalmente con el universo se considera ‘casinada’, sólo que por tratarse de un cuerpo que ‘piensa, siente y quiere’, se valora en mayor medida, ya que la mayor parte del universo no lleva a cabo esas actividades. Si el hombre fuese sólo materia espacio-temporal, la comparación sería correcta, y el pesimismo estaría asegurado. Pero filosóficamente hay que sostener que el *acto de ser* personal es inespacial e intemporal, asunto que se manifiesta precisamente a través de las ‘operaciones inmanentes’ del pensar y del querer⁸. Pero, para Laín, el centro del hombre es el cerebro, órgano del pensamiento, según él. No obstante, el cerebro no es el órgano del pensamiento, sino de los sentidos internos (sensorio común o percepción, imaginación, memoria sensible y cogitativa o proyectiva) como se advirtió desde antiguo –Aristóteles, Tomás de Aquino– y como se patentiza hoy –Polo⁹–.

Por lo demás, Laín considera que el hombre procede enteramente del universo: “Soy un cuerpo viviente que en el nivel de un determinado tiempo histórico, éste en que vive, trata de entenderse a sí mismo. Soy asimismo un hombre que se confiesa cristiano –añade– y que como tal debe mostrar que existe una razonable coherencia entre sus ideas y sus creencias”¹⁰. Sin embargo, si el yo es cuerpo cabe preguntar: ¿qué diferencia existe entre un cuerpo vivo y uno recién muerto? Si se reduce al hombre a partícula del cosmos, ¿tal partícula puede preguntarse si se reduce a cosmos? Un animal no se lo pregunta, ya que, en rigor, lo es. ¿Lo humano se reduce a cuerpo? Se puede responder esta pregunta afirmativamente, pero también negativamente. Ahora bien, ¿la mera ‘posibilidad’ de preguntar y de responder negativamente es debida al cuerpo?, ¿ir contra el cuerpo es corpóreo? Por otra parte, si el hombre puede atentar contra el orden cósmico, ¿el hombre se reduce a cosmos?, ¿por que no admitir que lo que anima al cuerpo y transforma para bien o para mal el orden cósmico no se reduce a tal animación ni al cosmos?, ¿no estaremos ante una dimensión humana de distinto orden, aunque es compatible con el cuerpo y con el cosmos? Pero Laín escribe con sinceridad que “lealmente debo confesar que ese modo de entender tal conciliación... no me parece muy satisfactorio. Acepto sin reservas que el hombre llegó a existir merced a un gratuito acto creador de Dios; pero me resisto a ver

⁸ Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar*, Eunsas, Pamplona, 2000.

⁹ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-II, Eunsas, Pamplona, 1984-1985.

¹⁰ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 254. Según la revelación divina, la *persona* humana no es –aunque su cuerpo sí lo sea– ni *ex nihilo*, ni *ex universo*, sino *ex Deo*, como se ve en el *Génesis*, 1, 27. Obviamente, ni la filosofía ni la revelación niegan que el cuerpo humano derive del universo, en el fondo, “ex pulverem de humo”, *Génesis*, 2, 7. Pero si Dios es personal y no espacio-temporal, y la persona humana es creada ‘a imagen suya’, el empeño comparativo lainiano no parece coherente con la revelación. Por lo demás, por considerarse cristiano, ¿por qué no admitir lo que acerca del alma o del espíritu se dice en las *Sagradas Escrituras*, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia?

ese acto como la infusión de una recién creada alma espiritual e inmortal en el genoma de un antropoide”¹¹.

Si, con Laín, se admite que uno es su cuerpo, obviamente muchos serán menos que otros (los niños, viejos, enfermos...). Además, ¿habrá que admitir que con la muerte el hombre no será? También Laín se enfrenta a esta aporía, y responde que con la muerte no hay aniquilación, obviamente tampoco inmortalidad, sino ‘resurrección’, y que ésta sólo se puede admitir por ‘fe’¹². Sin embargo, si bien la resurrección final es doctrina revelada, aceptar que ‘la resurrección es inmediata’ implica prescindir de la escatología intermedia, a la par que aceptar que ‘la muerte es total’. Pero estas tesis ni están reveladas ni pertenecen a la doctrina cristiana. Ante esto Laín se limita a responder –como Rahner– con un “no sabemos”¹³ y, sin embargo, no tiene reparo en afirmar que “científica y filosóficamente considerada, es inconcebible e inaceptable, a mi juicio, la tesis del ‘alma separada’”¹⁴, afirmación que ni es filosófica –si es que la filosofía debe jugar con la evidencia, ya que se puede demostrar la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana, a la par que la espiritualidad de la persona humana– ni puede ser, obviamente, científica. En suma, si el planteamiento lainiano es reductivo por corporalista¹⁵, las aporías filosóficas y teológicas están servidas, así como la incompatibilidad entre su hipótesis y las tesis antropológicas centrales de estos saberes.

¿De dónde deriva su mentalidad? Con sinceridad revela Laín su fuente: Zubiri¹⁶. Es claro que la mentalidad sistémica zubiriana es ‘totalizante’, es decir, si,

¹¹ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 261.

¹² “¿Qué pasa en la realidad del hombre cuando en ella se produce el hecho de morir? ¿Se aniquila definitivamente con ella la existencia del hombre que muere, o puede éste decir, mucho más radicalmente que Horacio, su *non omnis moriar*, su ‘no moriré todo yo’? Y si esto es así, ¿qué es lo que del hombre sobrevive tras su muerte?... Yo, aún siendo muy sensible, por vocación y por afición, a las razones de carácter cosmológico, razones de razón (según las cuales hay que defender la aniquilación), lo soy más a las razones de carácter cordial, razones de amor... por la tesis de la resurrección he optado”; P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, pp. 275-283.

¹³ Cfr. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 287.

¹⁴ Cfr. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 288.

¹⁵ “El cuerpo es el ser del hombre y, por serlo, el agente, el acto y en cierto modo el autor de todo lo que en el mundo y dentro de sí es y hace el hombre”; P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 289.

¹⁶ “En mi opinión, el concepto aristotélico de ‘forma sustancial’ debe ser sustituido a todos los efectos, también en lo tocante a la realidad del hombre, por el concepto zubiriano de sustantividad, o –si se quiere...– por el concepto, zubiriano asimismo, de estructura... Así entendida [...] el alma humana es, si se desea conservar tan venerable nombre, el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar”; P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 290.

concretando, ‘la inteligencia es sentiente’, y no se puede ni entender ni separar de los sentidos, tampoco cabrá hablar de alma sin cuerpo. No obstante, para curarse en salud, Laín termina el libro añadiendo que al afirmar la ‘muerte total’ y la ‘inmediata resurrección’, “no me muevo en el plano de las evidencias, sino en el de las creencias”¹⁷. Sin embargo, si demostrar la espiritualidad y la inmortalidad del alma pertenece tanto al plano de las evidencias filosóficas como al de la creencia propia de la fe sobrenatural, es claro que las ‘creencias’ lainianas son meramente humanas, y por ser opuestas a aquéllas, hay ponerlas en tela de juicio.

3. La concepción de persona como ‘yo’, ‘hacer suyo’, ‘lo mío’, ‘sistema de notas’ y ‘cuerpo’, en *Creer, esperar, amar*

En este trabajo Laín indica que son seis las actividades más relevantes del hombre: *pensar, imaginar, querer, sentir, actuar y jugar*, todas ellas vías de acceso a lo real y, sin embargo, no poseen la realidad¹⁸, meta en que radica –según el autor– la vida humana¹⁹. Lo que sostiene aquí es el que el tener, lejos de oponerse al ser, se incorpora a él²⁰. Se pasa del tener al ser –según indica– cuando algo lo ‘hago mío’; es lo ‘en mí’ lo que media entre lo otro y yo. Lo que precede recuerda a la descripción zubiriana de persona: ‘sustantividad en propiedad o de apropiación’. Tal apropiación la posibilitan las actividades arriba indicadas, pero sobre ellas se requiere –añade Laín– el ‘hacer mío’, es decir, la esfera de ‘lo mío’²¹. Pero esta tesis no parece correcta, porque el ‘tener’ radica en la *esencia* humana, no en el *acto de ser*; lo cual muestra que lo que Laín entiende por ‘intimidad’, y que describe como ‘lo mío’, realmente no lo es, pues en ello consiste el ‘disponer’ humano, es decir, la *esencia* humana. El *acto de ser*, la intimidad, no se dispone; además, se dispone *según* la esencia, no *de* la

¹⁷ Cfr. P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 289.

¹⁸ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, pp. 16-31.

¹⁹ “Vivir humanamente [...] es el vario y reiterado intento de poseer en plenitud la realidad propia, y en ella la realidad del mundo”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 35.

²⁰ “La contraposición marceliana entre el tener y el ser, indudablemente acertada, no supone, sin embargo, que uno y otro término sean entre sí excluyentes, y que lo tenido no pueda incorporarse al ser de quien lo tiene, a lo que él es, al eseyente, como dice un precioso arcaísmo castellano”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 37.

²¹ “Viene por fin la esfera de *lo mío*, la zona más íntima de mi intimidad”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 40.

esencia²². Por otra parte, para Laín la persona es el *yo*, que reduce al cuerpo, al que describe como ‘lo mío’. Esta inclusión le lleva a sostener que ‘yo soy mi cuerpo’²³, y consecuentemente, que sin él no soy. Pero esto tampoco es correcto por varios motivos: 1º) porque la persona no se reduce al *yo*: conozco mi *yo*, pero no sé enteramente quién soy como persona; 2º) porque el *yo* no es el cuerpo, ya que conforman el *yo* dimensiones incorpóreas como la personalidad, la inteligencia y la voluntad; 3º) porque si bien el cuerpo muere, ni el *yo* ni la persona mueren con la muerte corpórea²⁴.

Laín añade que los cinco ‘momentos de la realidad del hombre’, ‘de la dinámica de la apropiación’, son: “la libertad, la imaginación, la vocación, la esperanza y la idea de sí mismo”²⁵. Al explicar qué entiende por ‘idea de sí mismo’, escribe “‘yo sé quién soy’ y ‘yo sé lo que soy’”²⁶. Pero estas sentencias no son acertadas, porque uno no alcanza a saber enteramente el ser personal que es. No lo puede saber completamente, entre otras cosas, porque mientras vive no acaba de ser el ser que será (que está llamado a ser), asunto que, por lo demás, Laín mismo admite²⁷. La expresión orteguiana que describe su propia antropología, ‘yo soy yo y mis circunstancias’, se transforma en Laín en “yo soy lo mío”²⁸. Pero ambas pueden ser rectificadas, puesto que el *acto de ser* personal es tan irreductible a sus circunstancias como a sus posesiones: ‘lo suyo’.

En este trabajo Laín describe al hombre como ‘siempre inacabado’: “la aventura de ser hombre consiste en el constante y siempre inacabado ejercicio de saber e ignorar, creer y dudar, esperar y desesperar, amar y odiar”²⁹, pues estas actividades humanas son –según él– insaciables. Por esto llama a su concepción del hombre –a semejanza de Zubiri– “antropología de la inquietud”³⁰. Admite varias formas de inquietud según la causa que la determine; asimismo, varios grados de ella (curiosidad, prisa, ansiedad y angustia); y también varios términos de la misma (adaptación, utilización y tentación de suicidio). Entiende la vida como incesante actividad que no se detiene ni en el sueño. En orden a ella describe el sosiego como la tranquila y serena ejecución de la vida, del que dis-

²² Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vols. I-II.

²³ “Mi cuerpo viviente *es* toda mi realidad, el sujeto de *toda* mi vida”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 41.

²⁴ Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vols. I-II.

²⁵ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 43.

²⁶ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 45.

²⁷ “La vida del hombre es una constante nunca plenamente lograda pretensión”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 139.

²⁸ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 46.

²⁹ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 241.

³⁰ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 244.

tingue tres grados (rutinario, arduo y melancólico). Con todo, nótese que tanto la *inquietud* como el *sosiego* son afectos (no ‘hábitos de segunda naturaleza’, como afirma Laín³¹) y, como tales, son consecuencias o redundancias, no lo primero en el hombre³². De manera que describir al hombre según ellos no parece lo más ajustado a la realidad humana.

Por otra parte, en este trabajo Laín rechaza la definición de Boecio de persona, porque estima que la ‘sustancia’ no denota a la persona, lo cual es acertado, entre otras cosas porque el modelo hilérmorfo, tomado de la realidad física, es insuficiente para designar lo espiritual –aunque esto Laín no lo admita–. Es, en cambio, más afín a las descripciones de Scheler, porque éste indica que la persona es el fundamento o unidad entitativa de actos e irreductible a ellos³³, pero Laín sostiene que el pensador alemán no acaba de explicitar en qué radica ese fundamento o unidad. Acepta, en cambio, la descripción zubiriana de ‘sustantividad’ y la de ‘propiedad’. Para Laín ‘persona’ equivale a ‘yo’, a ‘mi’ o mismidad, la cual –dice– no denota identidad sino intimidad, pero esta equivalencia no es acertada, porque implica negar la distinción real entre ‘acto de ser’ y ‘esencia’ en antropología, la distinción entre lo activo y lo potencial.

Por lo demás, distingue –como Zubiri– entre ‘personeidad’ –lo constitutivo–, y ‘personalidad’ –lo adquirido–, pues establece estas equivalencias: la condición de persona del hombre es su personeidad, lo cual indica que todo hombre es persona; mientras que su individual personalidad, su condición de ser tal persona, es el ser en que su realidad se actualiza cuando dice ‘yo’³⁴. Ahora bien, si el ser se actualiza, esto parece indicar que antes estaba en potencia. De modo que a distinción del pensamiento clásico y en sintonía con el moderno, Laín parece admitir que lo potencial es previo y condición de lo activo, lo cual supone una falta de fundamentación. Tal vez por eso habla de un “continuo y cambiante proceso de autoedificación y autoposesión”³⁵. Por su parte, la nota de ‘propiedad’ indica –según Laín, que en esto también sigue a Zubiri– que la persona humana se halla situada ‘frente a las cosas, a sí misma y a Dios’, y la de ‘sustantividad’, que está constituida por ‘sustancialidades’. Admite –asimismo con el pensador aludido– la noción de ‘inteligencia sentiente’, en el sentido de

³¹ Cfr. P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 269.

³² Cfr. mi trabajo: J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 227, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

³³ He tenido la oportunidad de estudiar detenidamente ese tema en mi trabajo *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

³⁴ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 246.

³⁵ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 247.

que la inteligencia no es independiente del sentir, lo cual, en rigor, supone establecer una ‘macla’ entre las facultades humanas que son distintas y pueden darse separadamente; visión que le conduce al *monismo*³⁶.

En definitiva, Laín Entralgo entiende al hombre –de modo parejo a Zubiri– como un ‘sistema’ de notas interdependientes. Las ‘propiedades’ de la persona –añade– son: 1) la *intimidad*, psicológica y ‘transvivencial’; 2) la *libertad*, optativa, decisiva, proyectiva, creadora, apropiadora e imperativa, y la *responsabilidad*; 3) la *inteligencia*, más o menos racional; 4) la *vida*, corporal, sentimental, consciente e inconsciente, ejecutiva y futurizadora; 5) la *apertura*, a la realidad de las cosas, personas y a Dios como religación. Con todo, a estas notas les caben rectificaciones por varios motivos: 1º) porque la intimidad no es psicológica, ya que la persona no equivale a la personalidad; 2º) porque la libertad que Laín describe es manifestativa, no radical o íntima³⁷; 3º) porque la inteligencia no equivale al conocer personal³⁸; 4º) porque es claro que la vida humana en las formas existenciales por el autor aludidas no equivale al *acto de ser* personal o intimidad humana; 5º) porque si bien es cierto que ‘apertura’ es sinónimo de ‘libertad’, con todo, la apertura personal de la intimidad humana lo es respecto de Dios y de otras personas, no respecto de cosas, ya que éstas no son personas. Por lo demás, es cierto también que la vida del hombre mira al futuro (‘futurización’ decía Ortega; ‘futurizo’ indicaba Marías), por eso se puede describir al hombre como ‘esperanza’; no es que la ‘tenga’, sino que la ‘es’.

En suma, en *Creer, esperar y amar* la realidad del esciente –para Laín– es la de su cuerpo, en concreto, la de su sistema nervioso, el cerebro humano en su totalidad³⁹, pues la idea de ‘un espíritu encarnado que piensa, sabe y quiere’ es, sin más, –según dice– ‘inadmisible’. No obstante, lo distintivo del cerebro no es

³⁶ Cfr. J. M. Ayala, “El monismo ‘integrable’ de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 49-56.

³⁷ Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.

³⁸ Cfr. al respecto mi trabajo: J. F. Sellés, *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

³⁹ “El cerebro humano en su totalidad [...] es el directo ejecutor de todas las actividades psíquicas, entre ellas las de buscar y poseer el saber”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 92. Posteriormente añade: “todos los actos del hombre, los que llamamos ‘psíquicos’, como el pensamiento, y los que llamamos ‘orgánicos’, como la digestión, tienen un único agente real, la peculiar estructura de la materia cósmica que es el cuerpo humano. Actos psíquicos son los que en la actividad unitaria de esa estructura estudian los psicólogos, y actos orgánicos los que en ella estudian los fisiólogos. La diferencia entre unos y otros la establecen su apariencia inmediata y el método de la observación, no su agente real, que para los dos es el mismo”; p. 243.

el actuar según la totalidad, ya que es una ‘unidad destotalizante’⁴⁰. Además, este corporalismo sólo se puede admitir si se desconoce la índole del conocimiento humano, en el que se puede evidenciar que los objetos pensados, los actos, hábitos (adquiridos e innatos), la facultad de la inteligencia y el conocer como acto de ser o conocer personal son inmateriales⁴¹. De modo que estamos ante una antropología conformada al margen de la teoría del conocimiento humano.

4. El monismo dinamicista humano en *Alma, cuerpo, persona*

Esta obra queda dividida en dos partes más un epílogo. La primera es histórica, pues atiende a la concepción del alma en la historia de la filosofía (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, los materialistas modernos, Bergson, Ortega y Zubiri). La segunda es temática, y en ella estudia primero el cuerpo humano, para atribuirle después dimensiones humanas tales como la intimidad, la conciencia, la inteligencia y la futurición. En el epílogo trata de la apertura del hombre a lo trascendente. Para abreviar, revisaremos las tesis centrales de la segunda parte y del epílogo.

Laín nos advierte que su punto de partida antropológico no es aristotélico (sustancia hilemórfica), ni cartesiano (dos sustancias heterogéneas), ni mentalista (unidad de dos órdenes de actos: mentales y corporales). Tampoco quiere ser monista materialista. Pero mantiene un peculiar corporalismo, visión en la que pesan los pareceres de Ortega, Zubiri y –según él– el de tres ciencias positivas recientes (neurofisiología, etología y paleontología). Su descripción del ser humano dice así: “directa e inmediatamente considerado, un hombre es un cuerpo que se mueve en un mundo exterior y actúa sobre él según una pauta lícitamente denominable ‘conducta humana’ [...] cuerpo al cual [...] atribuyo un mundo interior –pensamientos, sentimientos, intenciones, etc.–”⁴². Para fundamentar este aserto Laín se propone describir ‘empíricamente’ tres cosas: la ‘conducta’ humana, la ‘estructura del sujeto’ de esa conducta, y ‘cuál ha sido su génesis’. Ahora bien, si el método elegido es ‘empírico’, los resultados no pueden ser sino de esa índole. Estamos, pues ante un método noético reductivo. Las notas específicas que atribuye al hombre según el método de *observación externa* son: el libre albedrío, la simbolización, la inconclusión, el ensimismamiento

⁴⁰ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, ³1998, Lección primera.

⁴¹ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV.

⁴² P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 157.

y la vida en lo real. A éstas añade seguidamente otra lista, que educa del uso de otro método, a saber, la *propia experiencia*: la intimidad, la libertad, la responsabilidad, la vocación, la idea de sí mismo, la actividad psíquica, la posesión personal del mundo y la inquietud.

Laín considera, pues, que “la conducta humana es el más adecuado punto de partida para un conocimiento científico y filosófico de la realidad del hombre”⁴³, la cual debe ser estudiada desde dos ángulos: ‘empíricamente’ por las ciencias naturales y ‘por la propia experiencia’. El primer método describe *cómo es* el hombre; el segundo, *lo qué es*. “Sin reserva admito la concepción zubiriana de esa realidad (la humana): entendida como sustantividad, es el conjunto unitario, clausurado y cíclico de las notas con que especifica e individualmente se nos presenta”⁴⁴. Zubiri sostuvo que en el ‘sistema’ humano hay dos ‘subsistemas’, el corporal y el psíquico. Laín añade que “esa distinción es solamente metódica, no últimamente real. Para mí, los actos corporales y los actos psíquicos no difieren en cuanto a su realidad”⁴⁵. Sin embargo, describir al hombre teniendo en cuenta sólo su conducta es insuficiente, y esto es palmario, porque también cabe ser hombre sin ejercer conducta alguna, y no por ello es menos hombre.

Admite asimismo Laín en este trabajo que el paso del *homo* al *sapiens sapiens* se debió en exclusiva a la evolución biológica de las especies⁴⁶. Con todo, acepta la creación divina del cosmos, el cual actúa –según él– de acuerdo con tres principios (unicidad, causalidad segunda, estructura dinámica), y es ascendente ‘por selección natural’ (paso a lo biomolecular, a lo neuronal difuso y a lo encefálico). Como consecuencia del despliegue cósmico afirma Laín que “el cuerpo humano es la estructura más ‘elevada’ y compleja en la evolución del cosmos; por tanto, la obra hoy por hoy suprema del global dinamismo de éste”⁴⁷. Entiende, pues, al cuerpo humano como un ‘todo’, el cual es origen de

⁴³ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 170.

⁴⁴ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 174. Y agrega: “la sustantividad, repito, es un sistema de notas”; p. 174.

⁴⁵ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 174.

⁴⁶ “Por sí sola, la evolución de la biosfera terrestre dio lugar a una especie animal cuyas capacidades y propiedades, esencialmente nuevas respecto de todas las especies anteriores, eran *in nuce* las que específicamente hoy atribuimos al hombre”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 181.

⁴⁷ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 188. Más adelante añade: “el cuerpo viviente y actuante del hombre es una estructura dinámica, aparecida en la biosfera terrestre sin la intervención de agentes externos a la causalidad segunda del cosmos en su conjunto. Por selección natural, según la fórmula ineludible”; p. 189.

‘todas’ las propiedades⁴⁸. A la par, en el cuerpo, el cerebro tiene el protagonismo de lo humano⁴⁹. Lo que precede implica, según el autor, que ‘en la realidad del cosmos no hay espíritus’, ‘que su realidad es sólo materia dinámica diversamente estructurada’, que cada uno de los entes o propiedades de éstos es ‘un algo dentro del todo’, el cual ‘se puede entender por el conocimiento científico y técnico de la naturaleza’, que ‘su realidad estructural última es un enigma’, que este enigma del ‘todo’ estructural ‘tiene grados y modos’, de los cuales ‘el hombre es el superior’. Lo cual le lleva a sostener que en el hombre “la materia siente, entiende y quiere humanamente por sí misma sin necesidad de un principio superior a ella. Postulo asimismo un monismo dinamicista, radicalmente distinto del monismo materialista de los siglos XVIII, XIX y buena parte del nuestro, y, por supuesto, de cualquiera de las formas del dualismo antropológico”⁵⁰.

Laín admite, por tanto, dos formas de realidad, la increada, puramente inmaterial –Dios–, y la creada –enteramente material–, cuya cúspide la ocupa el hombre. Como se ve, el ‘principio vital’ del que hablaba Ortega y la ‘impresión primordial de realidad’ de Zubiri, se reducen y radicalizan en Laín en el ‘cuerpo’ humano. En consecuencia, para Laín la conciencia humana es bioquímica y neuronal, y asimismo la intimidad⁵¹, es decir, la materia del cerebro humano es reflexiva, autoposesiva, etc.; por tanto, no hay que predicar esas propiedades de una supuesta inteligencia o espíritu inmateriales. Y como, para él, “ser persona es, entre otras cosas, tener conciencia”⁵², del hombre habrá que decir que es persona porque es consciente, y habrá que añadir que esa propiedad es corpórea⁵³. Con todo, como es claro que los animales también tienen conciencia, Laín

⁴⁸ “Todas las propiedades específicamente humanas que el análisis de la conducta del hombre y la intelección comprensiva de ella nos han permitido descubrir tienen como agente específico el ‘todo’ del cuerpo humano”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 190.

⁴⁹ “El cerebro es el *intus* del organismo humano y el lugar donde las actividades estructurales del ‘todo’ de éste –por tanto, su conducta– tienen su centro rector”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, pp. 191-192.

⁵⁰ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 199.

⁵¹ Cfr. P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, pp. 203-243.

⁵² P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 219. Más adelante se lee: “La conciencia de sí es una propiedad sistemática del peculiar dinamismo estructurado que es el hombre”; p. 222.

⁵³ “La conciencia humana es una de las actividades del nivel alcanzado por una determinada estructura dinámica, la de nuestro cuerpo, dentro de la total evolución del dinamismo cósmico”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 232. “Lo que acontece en el cerebro cuando ejecuta actos conscientes, eso, precisamente eso, es la conciencia... La actividad consciente del cerebro humano –el dinamismo cerebral del hombre– es la conciencia personal del hombre”; p. 242.

distingue la humana de la animal en que la nuestra es ‘personal’⁵⁴. Si se compara esta tesis con la clásica distinción entre ‘persona’ y ‘naturaleza’, el mismo Laín establece el contraste: “el hombre no es ‘persona’ que no se identifica con su ‘naturaleza’, es ‘naturaleza personal’”⁵⁵. En definitiva, en su visión del hombre, entre el por él llamado ‘dualismo’ alma-cuerpo y el materialismo moderno, Laín propone el *dinamicismo*⁵⁶. Según esta hipótesis, la inteligencia hay que reducirla a la *dýnamis* del cerebro⁵⁷; también será cerebral el carácter futurizante del hombre⁵⁸ y, por ende, su apertura a la trascendencia⁵⁹. En suma, como el dinamicismo lainiano es inseparable de la materia (cerebro), y como obviamente no admite el espíritu, estamos ante un ‘materialismo dinamicista’. Pero este postulado no está libre de contradicciones internas pues, si sólo hay cerebro y la ciencia es ‘hacer’ cerebral, ¿de dónde podrá surgir la supuesta interpretación supracientífica del cerebro? Además, como admite que el pensamiento de la trascendencia es meramente conjetural, ¿por qué no admitir que esta misma hipótesis es asimismo conjetural?

⁵⁴ “La nota diferencial de la conciencia humana respecto de todas las formas de conciencia anteriores a ella es su carácter personal”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 233.

⁵⁵ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 224.

⁵⁶ “Dinamicismo como *tertium quid* entre el dualismo y el materialismo; eso aspira a ser mi concepción del hombre”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 235.

⁵⁷ “Yo me atengo a mi fórmula: la actividad mental del cerebro del hombre –el hecho de que esa actividad *sea en sí misma* el psiquismo humano– es un enigma asintóticamente cognoscible. Enigma, en cuanto que nunca conoceremos el por qué y el para qué de la aparición en el cosmos de una estructura material –de un dinamismo estructurado– capaz de preguntarse por su propia realidad y por la realidad de lo que no es él. Asintóticamente cognoscible, porque la ciencia irá conociendo cada vez con mayor precisión la insondable realidad de ese enigma”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 269. Con todo, su formulación de esta hipótesis no está libre de contradicción interna, pues afirma: “pienso, pues, que lo que *hace* el cerebro al pensar es el pensamiento, y que cada vez iremos conociendo mejor lo que al pensar hace el cerebro. Pero sólo mediante una interpretación supracientífica de lo que el cerebro es y hace –más precisamente: de lo que es y hace la estructura dinámica llamada ‘hombre’– podemos conjeturar, sólo conjeturar, el hecho de que *sea* pensamiento eso que al pensar hace tal estructura”; p. 317.

⁵⁸ “El cerebro, no es el *instrumento* del modo humano de avanzar hacia el futuro, es el inmediato *agente* de ese avance; el hombre proyecta y realiza su vida *en* su cerebro y *con* su cerebro, y lo hace en virtud de la novedad y la especificidad de su estructura en la evolución del cosmos”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 280.

⁵⁹ “Por su cerebro y con su cerebro puede el hombre descubrir la posibilidad y aun la necesidad de ‘algo’ que le rebasa... y por su cerebro y con su cerebro puede creer que ese ‘algo’ es la realidad infinita de un Dios trascendente ‘en’ el Cosmos, misericordioso y providente. En lo que al hombre toca, la oración es el acto cerebral, puramente cerebral, de orientarse hacia el futuro entregándose en súplica a la misteriosa realidad última, posibilitante e impelente que da fundamento a la suya”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 300.

El postulado materialista precedente acarrea notables consecuencias: una primera y obvia es que no cabe hablar ni de hombre ni de persona ni de conciencia personal tras la muerte del cerebro humano, pues si el hombre o la persona es el todo corpóreo, muerto éste, muerto el hombre, la persona, la conciencia⁶⁰. Además, según Laín, en la presente situación cabe hablar de ‘anhelo de inmortalidad’. Ahora bien, por coherencia, habría que radicarla asimismo en el cerebro. No obstante, si la inmortalidad requiere la inmaterialidad, ¿cómo radicar ese anhelo en la materia cerebral? A esto hay que añadir que tampoco se ve cómo se puede ser hombre, o persona, antes de tener conciencia personal o cuando no se tiene. Por lo demás, como Laín sostiene que “el hombre no entenderá nunca enteramente al hombre, porque en el diseño del cerebro no entra la posibilidad de entender su propio y último funcionamiento”⁶¹, es claro que el hombre mientras vive siempre será un enigma para sí y, además, carecemos de apoyatura *natural* para sostener la supervivencia personal *post mortem*. Por lo demás, aunque este autor se considere creyente, su postulado no casa fácilmente con la doctrina de la fe cristiana.

El planteamiento lainiano estriba en reducir lo humano a dinamismo corpóreo. La causa de esto radica, seguramente, en su heredada visión ‘totalizante’, es decir, en interpretar a la persona como el ‘todo humano’, aunque en su caso ese todo sea únicamente el cuerpo. Tal concepción tiene sus raíces en el *totalismo sistémico* zubiriano (‘inteligencia sentiente’); en el *coleccionismo* de Marías (‘yo no soy sin mi cuerpo’), en la *amalgama* orteguiana (‘yo soy yo y mi circunstancia’), y, en últimas, en la *macla* unamuniana (‘el yo es el cuerpo vivo’). He aquí el perfil englobante de estas antropologías españolas, afines, por lo demás, a muchas otras europeas (E. Stein, M. Scheler, G. Marcel, M. Buber, P. Ricoeur, etc.). Si bien este integralismo no estaba radicalizado en la corporeidad humana en Unamuno, Ortega, Marías y Zubiri, ellos anteceden teóricamente la conclusión lainiana.

5. El corporalismo neurológico en *Idea del hombre*

En este trabajo Laín ofrece su concepción del ser humano que, según nos declara desde el “Prólogo”, pretende aglutinar tres vías de pensamiento: las ciencias positivas, el pensamiento de los filósofos que prestan atención a éstas, y el testimonio de ensayistas y poetas. En la “Introducción” añade que su punto de

⁶⁰ “A mi juicio... hoy es más razonable la doctrina de la ‘muerte total’ que la doctrina del ‘alma separada’”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 315.

⁶¹ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 243.

partida ‘exento de supuestos’ es prestar atención a “un hombre a cuya concreta individualidad pertenezcan todas las notas esenciales de la condición humana. En definitiva, una abstracción”⁶². El libro se compone de tres partes: 1ª) ‘Descripción explicación, comprensión’, en la que se procede al estudio morfológico, fisiológico, psicológico y etológico del hombre (es decir, de su forma física y funciones –hablar, preguntar, simbolizar, elegir, vivir en la realidad, crear y ser ‘panecológico’–). 2ª) ‘Intelección de la realidad del hombre: presupuestos’, que atiende a las distintas concepciones del hombre habidas en la historia (dualismo, monismo, mentalismo, materialismo...), parte en la que Laín critica tales concepciones y afirma que el hombre es materia y dinamismo. 3ª) ‘Intelección de la realidad del hombre: teoría’, en la que atiende a la génesis evolutiva del hombre, a la par que a sus actividades específicas (la conciencia –del mundo y de sí–, el pensar y la posesión de lo real, el tiempo histórico y deseo de trascendencia, y la palabra).

En la tercera parte procede a la ‘radicalización de la antropología de Zubiri’, en la que, además de seguir manteniendo el origen creacionista del cosmos y su consistencia, defiende que “el hombre *es* dinamismo cósmico evolutivamente estructurado”⁶³. Lo que precede “equivale a decir que, siempre según mi opinión, no hay espíritu en la realidad del cosmos y que todo en él, hasta lo que llamamos materia, es dinamismo”⁶⁴. Ahora bien, ¿cómo es posible que la evolución sea susceptible de educir lo superior de lo inferior?, ¿no supone esto defender que lo perfecto (el *acto*) surge de lo imperfecto (la *potencia*)? Pero Laín no responde esta cuestión; ni siquiera la pregunta. No obstante, radicalizando a Zubiri, niega de plano la existencia del alma humana⁶⁵, y considera sus actos distintivos como meras funciones cerebrales⁶⁶.

⁶² P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, p. 9. Y añade que se trata de “abstraer de la inmensa variedad de los modos reales de ser hombre una figura humana de la que por modificación puedan ser deducidos como otras tantas posibilidades suyas”; p. 9.

⁶³ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 138. La sentencia sigue así: “y *hace* específica e individualmente lo correspondiente a un nivel de la evolución del cosmos en el que la vida animal se ha hecho vida personal”; p. 138.

⁶⁴ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, pp. 138-139.

⁶⁵ “Pienso que el dinamicismo de la cosmología zubiriana va más allá (de Kant, que afirmaba meramente como un postulado el alma), puesto que permite excluir la afirmación temática de la existencia de un alma espiritual”; P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 139.

⁶⁶ “Uno piensa y digiere con todo su organismo... lo cual no obsta para que el cerebro sea el órgano especialmente ejecutor de la actividad de pensar y el aparato digestivo sea el conjunto de los órganos especialmente encargados de la actividad de digerir”; P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 140.

Al atribuir al cerebro la conciencia, a Laín no le queda más remedio que admitir que ésta es un ‘enigma’⁶⁷, porque advierte que el cerebro no se puede conocer con exhaustividad. Asimismo, al predicar el pensar del cerebro, se ve forzado a aceptar que la verdad de lo real siempre será un ‘enigma’⁶⁸. Al hacer responsable al cerebro de la perfección y deterioro de lo real, en rigor no se puede saber en qué radica tal perfección. Al proponer al cerebro como sujeto del habla, tampoco se puede saber qué sea el habla, puesto que el cerebro es un ‘enigma’. La propuesta lainiana de solución para estos enigmas era de esperar: ‘materialismo promisorio’, ya que promete soluciones en el futuro a los problemas e incertidumbres actuales que la ciencia tiene sobre el cerebro. Como se ve, esta hipótesis, más que dar soluciones, ofrece problemas. Y es que el materialismo (en este caso se puede llamar ‘corporalismo’, ‘cerebralismo’, ‘neurologismo’...) siempre es la posición teórica más débil, es decir, la menos explicativa, pues, para empezar –como se puede advertir– es incapaz de dar razón de sí misma, es decir, de justificarse.

Añádase que Laín no quiere prescindir de la apertura humana a la trascendencia⁶⁹. Pero si la raíz y fundamento de tal apertura la pone en el cerebro (‘el cerebro inventa la existencia de algo’ –un ser superior, un estado de vida *post mortem*...–), ¿cómo es posible que una realidad orgánica y material desee (o produzca) algo inmaterial?, ¿cómo lo que es espacio-temporal –el cerebro– puede aspirar a una realidad que no lo es?, ¿acaso deseando el mismo cerebro no ser espacio-temporal, es decir, negándose a sí mismo?, ¿cómo podrá acceder lo mortal a lo inmortal?, ¿tal vez sólo porque lo inmortal cambie completamente la índole de lo mortal? Pero de ser así, ¿no será antinatural un cambio tan heterogéneo? Además, Laín admite la resurrección final (lo que no admite, obviamente, es la escatología intermedia). Ahora bien, ¿qué puede significar tal resurrección si la muerte es ‘total’? Lo único que podrá significar es ‘nueva creación’ porque todo lo humano anterior, obviamente, ya no será. Pero esto lleva a preguntar: ¿acaso Dios puede crear dos veces lo mismo (dos cuerpos humanos, que para Laín son dos personas)?, ¿esa repetición indica perfección en el ser divino? Y de admitir que los cuerpos sean distintos, ¿en qué apoyar que la persona sea la misma? Al toparnos con múltiples preguntas insolubles, ¿no será más sensato sostener que estamos ante problema no adecuadamente planteado?

⁶⁷ Cfr. P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, pp. 150-156.

⁶⁸ Cfr. P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 162.

⁶⁹ Cfr. P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, pp. 180-189.

6. El materialismo evolucionista en *Ser y conducta del hombre*

De esta obra interesa especialmente la *Introducción* y el *Epílogo*, porque el resto obedece a una selección y compilación de textos ya publicados precedentemente. Lo que en la breve *Introducción* se lee es revelador; en efecto, por una parte, Laín escribe que “la preocupación por la realidad y actividad del ser humano ha sido la que de modo más continuo [...] ha movido mi mente y mi pluma”⁷⁰, lo cual es encomiable, al menos para los estudiosos de antropología filosófica. Por otra, sentencia que el hombre es el “máximo nivel ontológico a que, en cuanto la conocemos, ha dado lugar la evolución del universo”⁷¹, es decir, que es *enteramente* intracósmico y *meramente* explicable por leyes físicas, lo cual en modo alguno se puede aceptar. Por lo demás, él mismo revela su propia trayectoria antropológica, en la que se dan dos fases netamente diferenciadas, la del dualismo y la del dinamismo corpóreo intracósmico⁷².

Por su parte, en el *Epílogo*, menos breve que la *Introducción*, se lee que el cambio de la primera fase a la segunda fue debida a su lectura de Zubiri⁷³. A continuación resume las notas atribuidas al hombre en estos trabajos, y defiende que todas ellas son ‘actos orgánicos’. Concluye que “frente al dualismo, al materialismo tradicional y al mero mentalismo, ampliando y radicalizando el pensamiento antropológico de Zubiri en *Sobre el hombre* y en *Estructura dinámica de la realidad*, he propuesto una concepción de la realidad del hombre susceptible de ser comprendida en los siguientes puntos: 1º) El hombre es una estructura dinámica producto de la evolución [...]. 8º) La aparición del género humano sobre nuestro planeta dio lugar a la estructura del dinamismo cósmico que, mientras no conozcamos otras, hay que considerar ‘más elevada’. 9º) Puesto que la realidad del hombre es una estructura en la evolución del dinamismo cósmico, todas las actividades de esa realidad, unas preponderantemente orgánicas, como la digestión, otras predominantemente psíquicas, como el pensa-

⁷⁰ P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, p. 9.

⁷¹ P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, p. 9.

⁷² “Desde el dualismo espíritu/materia o alma/cuerpo patente o latente en tantos (textos) de ellos, un más amplio saber y una más detenida y exigente reflexión me han conducido a ver la realidad del hombre como el ápice –¿definitivo o sólo provisional?– a que ha llegado la cada vez más compleja estructuración del dinamismo en que últimamente consiste la realidad del cosmos”; P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, p. 10.

⁷³ “La edición en 1989 del curso de conferencias que Zubiri había pronunciado veintinueve años antes sobre *Estructura dinámica de la realidad*, y la pronta lectura ulterior de su apasionante contenido, me movieron a desarrollar y radicalizar la doctrina cosmológica y antropológica en él expuesta”; P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, p. 499. A esa segunda fase obedecen –añade– sus dos libros *Cuerpo y alma* y *Alma, cuerpo, persona*.

miento, deben ser consideradas propiedades estructurales suyas [...]. 10º) En la total estructura dinámica del cuerpo humano hay subestructuras [...]. 11º) La actividad del cerebro [...] es la actividad psíquica misma [...]. 12º) Pienso que mi propuesta (sobre la conciencia, inteligencia, proyección vital al futuro y la aspiración a la trascendencia) puede ser aceptada desde cualquiera de las tres actitudes básicas ante los problemas últimos de la existencia humana, la religiosa, la atea y la agnóstica”⁷⁴.

Sin embargo, es claro que –ya se ha indicado– los puntos anteriores no son compatibles con la doctrina cristiana. Obviamente, algún otro punto (el 2º en concreto, que alude a la creación del cosmos por parte de Dios) tampoco es compatible con el ateísmo. Y ninguno de ellos lo es con el agnosticismo, pues el agnóstico, si es coherente, no se pronuncia ni por estos puntos, ni por sus contrarios, ni por cualesquiera otros. De modo que, más que favorecer a todos, la concepción lainiana parece quedarse en terreno de nadie. En suma, contrario a lo que él llama ‘dualismo’ (que en rigor no lo era en algunos autores clásicos más importantes que el menciona), y ajeno al ‘mentalismo’, si el materialismo que el ‘segundo Laín’ rechaza es el ‘tradicional’ (teoría atómico-molecular), hay que decir que el que acepta es el materialismo ‘nuevo’. Por los puntos por él suscritos, se puede decir que la ‘especie’ de este materialismo se puede llamar ‘corporalista’ –o, acotadamente, ‘cerebralista’–, y se incluye dentro del ‘género’ del ‘nuevo’ materialismo, a saber, el ‘evolucionista’.

7. El corporalismo dinamicista en “Sobre la persona”

“Sobre la persona” es un artículo escrito por Laín a raíz de la publicación del libro *Persona* de Marías. En este escrito sigue manteniendo que la persona no puede ser considerada como ‘sustancia’, entre otras razones, porque esta denominación impide ver la distinción entre persona y cosa. Añade que de la persona no hay que preguntar ‘qué’ sino ‘quién’, porque no es ‘algo’, sino ‘alguien’. Estas tesis son correctas. Agrega que es un *novum* no derivable de las restantes realidades mundanales⁷⁵, asunto asimismo correcto y que contrasta con su tesis sostenida no sólo en diversos trabajos, sino también más adelante en éste mismo, pues en él afirma que el hombre deriva enteramente, por evolución, del universo.

Añade Laín que “una persona, un hombre en tanto que persona, es un quién que personalmente se realiza en los diversos *qués* –en los diversos que-haceres–

⁷⁴ P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, pp. 502-506.

⁷⁵ Cfr. P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, p. 12.

propios de la condición humana: pensar, jugar, alimentarse”⁷⁶. Convendría matizar esta afirmación en el mismo sentido de las siguientes, a saber: la tesis evolucionista darwiniana de la selección de las especies, la cual, en palabras de Ortega, es una de las “grandes ideas que han brotado de la mente humana”⁷⁷; y la que sostiene que “el cigoto no es persona en acto, pero sí en potencia, e incluso con una restricción: en potencia condicionada”⁷⁸ por la circunstancia de su desarrollo, lo que le lleva a poner en duda, por ejemplo, que los niños-lobo sean personas. Las tesis precedentes deben ser corregidas porque, si bien se mira, admiten –como ya se ha indicado– que la potencia no sólo es previa al acto según el tiempo, sino también ontológicamente, es decir, según importancia, ya que de ella deriva el acto, de tal manera que se educa lo perfecto de lo imperfecto, lo cual carece de fundamentación. La corrección a cada una de estas afirmaciones se puede formular así: a) La persona no se realiza o autorrealiza como persona, es decir, no llega a ser persona, sino que despliega o manifiesta su riqueza personal nativamente existente, pues ‘de donde no hay no se puede sacar’. b) La evolución de las especies va a más porque todas ellas están siendo controladas desde el inicio por un principio intracósmico superior a todas ellas, a saber, el orden cósmico (la ‘causa final’ aristotélica que actúa en concausalidad, con, pero hegemoníicamente, respecto de las demás)⁷⁹. c) Si no se es persona desde el inicio (*acto*) no se puede llegar nunca a manifestarse como tal (*activación de las potencias*); el *acto de ser* (persona) es condición de posibilidad del desarrollo de la *esencia* humana (las potencias) –no a la inversa–.

Por otra parte, en este escrito Laín mantiene que su propia antropología es una radicalización de la zubiriana en estos siete puntos: 1º) La antropología está enlazada con la cosmología de carácter creacionista. 2º) El cosmos creado por Dios y cognoscible por la razón humana no es ni espíritu ni materia, sino dinamismo. 3º) Ese radical dinamismo es *natura naturans* y las diversas formas evolutivas son *natura naturata*. 4º) El cosmos está estructurado siendo las ulteriores estructuras radicalmente nuevas respecto de las anteriores. 5º) El cosmos es de carácter evolutivo, va a niveles estructurales superiores, y esto no se debe a la causa primera (Dios) se debe a las *causas segundas*. 6º) Una nueva especie aparece por azar, se repite por necesidad, y tiene *teleonomía* (sentido razonable)

⁷⁶ P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 11.

⁷⁷ P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 14.

⁷⁸ P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 13.

⁷⁹ Como se puede apreciar, para Laín, al igual que para Bacon de Verulam primero, y para la ciencia moderna después, la causa final es ‘una virgen que no engendra nada’ y que, por tanto, hay que prescindir de ella. Pero esta tesis implica un notable desconocimiento de la índole de la causa final física. Cfr. al respecto. L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsá, Pamplona, 2008.

no *teleología* (finalidad). 7º) Del *australopithecus* al *homo habilis* (verdaderos hombres) se dio un salto cualitativo.

No obstante, de las anteriores tesis, sólo la primera es aceptable. La segunda no, porque se puede demostrar que el hombre es un espíritu que dispone según un cuerpo. Tampoco la tercera, porque si bien el cuerpo humano (*potencia*) deriva del cosmos, la persona (*acto de ser*) no deriva de él, sino de Dios. A la tesis cuarta le cabe la misma corrección que las establecidas arriba, pues supone que la potencia es previa y superior al acto, siendo el acto el resultado del desencadenarse espontáneo de la potencia (mentalidad netamente hegeliana). La quinta se ha corregido asimismo más arriba, cuando se ha aludido al orden cósmico, principio o causa intracósmica, la superior de la tetracausalidad y la que vincula y ordena las demás hacia la perfección. La sexta no es correcta, no sólo porque el azar sea falta de explicación, sino también porque la especiación por selección natural no rige en el género *homo*, ya que no sobrevivieron los más fuertes o dotados, sino sólo los inteligentes (los *sapiens-sapiens*) aunque corpóreamente son los más débiles, y porque la ‘teleomanía’ supone el desconocimiento de la causa final u orden del universo cósmico. La séptima tampoco es correcta, porque considera ‘verdaderos hombres’ como nosotros a todos los *homo* a partir del *habilis*, cuando sólo lo son, en sentido estricto, los *sapiens-sapiens*⁸⁰.

En suma, en este escrito, se desarrolla la idea de que el sujeto agente del cosmos no es la materia, sino el *dinamismo*, y en esta línea sostiene que ‘yo soy mi cuerpo’, es decir, soy “una estructura dinámica producida en la evolución del cosmos por obra de una causa segunda específica”⁸¹. Más en concreto: “el agente inmediato de la vida humana es el cerebro, y su agente próximo, la totalidad del cuerpo humano, holísticamente entendido, y su agente último, el dinamismo evolutivo del cosmos”⁸². Pero esto supone una reducción injustificada de todo lo espiritual e inmaterial, en el hombre, a cuerpo. En efecto, que los actos u operaciones inmanentes, los hábitos intelectuales, las virtudes, entre otras dimensiones humanas, no son realidades corpóreas es manifiesto, puesto que no se here-

⁸⁰ En efecto, que los *homo* hasta hoy conocidos (*habilis*, *ergaster*, *erectus*, *antecessor* y los *sapiens* en sus variantes conocidas precedentes al *sapiens-sapiens* –a saber, *arcaico*, *heidelbergense*, *neandertahales* antiguos y modernos y *cro-magnon*– no son ‘verdaderos hombres’ como nosotros es manifiesto, porque aunque usaban los sentidos internos (imaginación, memoria y cogitativa) no pensaban, es decir, no universalizaban, por eso sus respuestas a los cambios del medio siempre fueron particulares e insuficientes y, por ende, se extinguieron. En cambio, el *sapiens-sapiens* sólo se puede extinguir por la razón contraria, por crear superabundancia de medios (por ejemplo, bombas atómicas o nucleares) que destruyan el medio.

⁸¹ P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 22.

⁸² P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 23.

dan. Tampoco la persona, pues cada quién es distinto, no algo que haya evolucionado en sus padres.

Insiste Laín en que su precedente tesis corpóreo-dinamicista es conciliable con las diversas creencias –teístas, ateístas y agnósticas–. Pero esto, como se ha indicado más arriba, tampoco parece posible. Acepta asimismo que el hombre es imagen y semejanza de Dios, pero no por lo espiritual en él, sino por su conducta libre, amorosa, etc., la cual atribuye al cuerpo, tesis asimismo insuficiente, porque la imagen humana de Dios no puede estar en lo potencial o imperfecto, sino en el acto, a saber, en el *acto de ser personal*. Con todo, en este trabajo sostiene algo muy positivo, a saber, que la persona no es un *qué*, sino un *quién*, y –como decía Spaemann–, no es *algo*, sino *alguien*. No obstante, la designa como un ‘absoluto’, pero esta palabra denota ‘realidad absuelta’ y, por tanto, aislamiento, separación. Ahora bien, la persona es ‘pura apertura personal’ y como tal, vinculada personalmente a personas distintas. Las cualidades que Laín atribuye a la persona en este trabajo son: “proyectividad, historicidad, apertura a la trascendencia, intimidad, libertad, condición de animal de realidades, concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios, etc.”⁸³. Sin embargo, es claro que, si algunas de ellas sólo se pueden atribuir al hombre, no al Dios personal, tales notas no serán apropiadas para designar lo constitutivo del ser personal⁸⁴.

8. La colección abierta de notas humanas en *Qué es el hombre*

Uno de los últimos libros de Laín (posterior a éste es sólo *La empresa de envejecer*) que constituye un resumen antropológico de sus últimas obras es *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1999). Lo primero que llama la atención en él es el título, porque pregunta ‘qué’ es el hombre, no ‘quién’ es, cuando el mismo autor en su trabajo precedente “Sobre la persona” ha denunciado esa incorrección. Está conformado por dos partes. La primera, como acostumbra el autor, versa sobre aspectos históricos, en este caso, sobre la cosmología dinamicista (Paracelso, Leibniz, Zubiri) y sobre la teología de la hominización de Rahner. La segunda, ‘Una antropología integradora’, indaga primero sobre la realidad del cosmos y de la vida, y después sobre el hombre y su saber

⁸³ P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 20.

⁸⁴ En efecto, los rasgos del ser personal deben ser tales que se encuentren en todas las realidades que sean personas, es decir, deberán ser perfecciones puras transcendentales en toda persona, y es claro que, por ejemplo, la historicidad, el ser animal de realidades, etc., no se pueden predicar del Dios personal.

‘penúltimo y último’. Al final del trabajo ofrece una sintética y esclarecedora Conclusión. En la breve ‘Introducción’ comienza como terminó *Ser y conducta del hombre* y otros escritos, a saber, revelando que busca una antropología aceptable por todas las mentes –religiosas, agnósticas o ateas–, y asimismo, conciliar el saber científico y filosófico con la fe cristiana. Revisemos la segunda parte de la obra, por ser, según el autor, la más nuclear⁸⁵.

En esta parte Laín sigue manteniendo que el hombre es hombre, tal como hoy lo entendemos, desde el *homo habilis*⁸⁶. Junto a esa naturaleza corpórea humana, añade el aporte orteguiano para describir al hombre: “El hombre tiene una naturaleza esencialmente histórica, es por naturaleza un animal histórico”⁸⁷. Sin embargo, definirlo como historia supone afirmar que la persona humana ‘está’ en el tiempo, pero que no ‘es’ tiempo. Por no *ser* historia puede *hacer* historia, es decir, cambiar el curso histórico de los acontecimientos. A continuación Laín describe al hombre con tres series de notas:

a) Las notas *morfológicas* distintivas en este texto, que en esta obra atribuye al hombre usando para ello del método experimental (observación y explicación) son: 1ª) el hombre *se mueve* en el espacio; 2ª) *habla*; 3ª) *pregunta* y *responde*; 4ª) *crea símbolos*; 5ª) *elige*; 6ª) *crea productos culturales*; 7ª) *se ensimisma*; 8ª) *vive en cualquier parte (animal panecologicum)*; 9ª) *ríe*; 10ª) *está abierto a la realidad*.

b) Añade Laín lo que con el método de la autocomprensión se puede descubrir en la propia conducta: 1ª) capacidad de *autopercepción*; 2ª) cierta *idea de sí mismo*; 3ª) *vocación personal*; 4ª) *libertad creativa*; 5ª) *imaginación*; 6ª) *homo loquens*; 7ª) *el preguntar* y 8ª) *el ensimismamiento*.

c) Las piezas históricas clave que han influido en nuestra mentalidad para comprender al hombre son, según Laín, éstas: 1ª) los conceptos de naturaleza

⁸⁵ “La segunda parte (‘Una antropología integral’) es una elaboración más acabada de las ideas antropológicas y antropogénicas sucesivamente expuestas en mis libros *Cuerpo y alma* (1991), *Alma, cuerpo y persona* (1995) e *Idea del hombre* (1996)”; P. Laín Entralgo, “Introducción” a *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ed. Nobel, Oviedo, 1999, p. 9.

⁸⁶ “El *Homo habilis*... ¿es la primera manifestación de lo que tradicionalmente ha venido llamándose ‘naturaleza humana’? Pienso que sí”; P. Laín Entralgo, *Qué es el hombre*, p. 142. “Aquel individuo era un hombre, un mamífero bipedestrante semejante a nosotros, dotado de capacidades en varios sentidos esencialmente iguales a las nuestras”; p. 144. Téngase también en cuenta que tanto la actual paleontología como los estudios de la biología sobre las mitocondrias femeninas y, asimismo, la antropología cultural que estudia el origen de los lenguajes humanos suelen repetir la cifra de 100.000 años para datar la antigüedad de los primeros *sapiens-sapiens*, mientras que a los *homo habilis* se les suele enmarcar entre 2,5 - 1,8 millones de años (no de 3.000.000, como Laín defiende). Por tanto, la distinta antigüedad entre ambas especies es notable.

⁸⁷ P. Laín Entralgo, *Qué es el hombre*, p. 143.

[*physis*], razón [*logos*], ser [*einai*], ciudad [*polis*] y ley [*nomos*] de la Grecia clásica; 2º) la filiación divina y la ética del cristianismo; 3ª) la concepción jurídica romana; 4ª) el influjo de los pueblos bárbaros europeos; 5ª) la cultura del esplendor de la Edad Media; 6ª) la crisis bajomedieval y su superación renacentista; 7ª) las utopías filosóficas modernas del siglo XIX; 8ª) su quiebra a fines del XIX y principios del XX; 9ª) el disfrute de lo maravilloso y el sufrimiento de lo terrible de fines del XX.

Laín ha descrito al hombre con las precedentes series de descripciones ‘morfológicas’, ‘autocomprendidas’ e ‘históricas’. Sin embargo, la persona humana no se reduce a esas manifestaciones ni al conjunto de ellas, pues éstas son *manifestativas* y, como tales, no describen la intimidad personal humana.

A lo precedente Laín añade las concepciones antropológicas actuales (ya reseñadas por él en obras anteriores)⁸⁸. A continuación critica tales propuestas y ofrece la suya propia (como lo ha hecho en obras precedentes), la cual resume en estos cinco puntos: 1º) El hombre es *enteramente* una realidad cósmica; 2º) su ser es *dinamismo*, derivado evolutivamente del dinamismo cósmico; 3º) tiene conciencia *neural* abierta a toda realidad física del mundo y *transneural* a la suya⁸⁹; 4º) *habla y pregunta*; 5º) tiene *pensamiento, libertad, decisión, imaginación, intimidad y ensimismamiento, autoposesión, responsabilidad, ética, memoria, sentimiento...* Como se ve, con los puntos suspensivos Laín deja la puerta abierta a más notas propiamente humanas. De entre las que propone en el listado no todas están en el mismo plano ni valen lo mismo, pues la mayoría son *manifestativas*, es decir, pertenecen al nivel propia la *naturaleza* corpórea humana y al desarrollo de las facultades de la *esencia* humana (inteligencia y voluntad), pero salvo la nota de ‘intimidad’ ninguna de ellas pertenece al nivel propiamente nuclear humano, es decir, al *acto de ser personal* humano; e incluso ésta no es vista por el autor a ese nivel, pues trata de ella en el plano del *yo*, pero ya se ha indicado que el *yo*, equivalente a la ‘personalidad’, no es la ‘persona’.

⁸⁸ Las resume así: 1ª) *dualismo* (alma-cuerpo); 2ª) *monismo materialista* (sólo materia); 3ª) *mentalismo* (actos mentales irreductibles a los orgánicos); 4ª) Y otras dos propuestas (a. la de un alma espiritual; b. la de sólo cerebro).

⁸⁹ “Sin la actividad del sistema nervioso, el hombre no sería consciente, y lo es de modo adecuado cuando el sistema nervioso sufre alteraciones patológicas”; P. Laín Entralgo, *Qué es el hombre*, p. 191. Esta doble conciencia admite varias vertientes: a) conciencia vigil del mundo; b) conciencia de la realidad y el ser de los entes del mundo; c) conciencia de sí mismo, y d) conciencia de la aspiración a la trascendencia. En suma, la conciencia humana tiene notas peculiares, pero en rigor, ‘la conciencia es –según Laín– un fenómeno cósmico’.

9. Las raíces noéticas de su antropología

Laín no tiene el respaldo de una rigurosa teoría del conocimiento humano para conformar su antropología. El problema de no advertir la índole inmaterial de las ideas, de las operaciones inmanentes, los hábitos intelectuales (adquiridos e innatos), las facultades superiores (inteligencia y voluntad) y de la intimidad humana detecta que Laín no cuenta para su antropología con el respaldo de una teoría de conocimiento sólida. Y es que la clave de la teoría del conocimiento de Laín (pues otras facetas menos importantes de su gnoseología son la observación, la experimentación...) se puede resumir en las dos tesis con las que él mismo basa el método de sus libros más relevantes, (al menos desde *Cuerpo y alma* hasta *Qué es el hombre*), a saber:

a) *Una tesis heideggeriana*: ‘La pregunta es la forma suprema del saber’. Pero ésta también plantea dificultades pues la pregunta no es el método adecuado para saber acerca de lo radical (máxime si se trata de la persona humana) por varios motivos: 1º) Porque las preguntas son múltiples e irreducibles a unidad, de modo que no se puede controlar el método. 2º) Porque si para controlarlo, se decide hacer unas preguntas omitiendo otras, la validez del método depende de la ‘decisión’ o ‘elección’ voluntaria, pero como es claro que la voluntad no es cognoscitiva, se hace depender el método noético de una ingerencia extranoética injustificable⁹⁰. 3º) Porque la pregunta ‘supone’ la respuesta, es decir, la da por supuesta y, por tanto, no penetra intelectualmente en ella. 4º) Porque preguntar es propio de una vía operativa de la razón (no precisamente la más cognoscitiva), pero el *acto de ser* personal o intimidad humana es superior a la razón; por tanto, no se puede esclarecer lo superior con lo inferior: la razón no es *la* persona, sino *de* la persona. La persona se alcanza a conocer con un nivel noético humano propio de su altura. 5º) Porque cualquier respuesta a cualquier pregunta es siempre parcial, pues ya se ha dicho que no cabe una última pregunta. 6º) Si preguntar es netamente un acto racional, darle protagonismo a la pregunta comporta desconocer que superior a la razón existen niveles humanos noéticos de mayor alcance⁹¹.

b) *Una tesis propia*: “Para la mente humana, lo cierto será siempre lo penúltimo y lo último será siempre incierto”, afirma Laín. Pero esta sentencia es errónea porque se contradice a sí misma, ya que se toma como última a la par

⁹⁰ En efecto, se pregunta porque se quiere, lo que se quiere, se deja de preguntar lo que se quiere, se sigue preguntando porque se quiere y se deja de preguntar cuando se quiere, pues es claro que siempre se puede seguir preguntando.

⁹¹ A este respecto la tradición medieval hablaría de conocimiento ‘intelectual’ (los hábitos innatos; recuérdese que Tomás de Aquino decía que existe un hábito originario mediante el cual el alma se conoce a sí misma).

que se tiene como cierta, pues si se tomara como penúltima sería –con palabras kantianas– de índole ‘fenoménica’, no de ‘algo en sí’; o, con palabras lainianas: “si una tesis es metafísica no puede ser científica, y si es científica, no puede ser metafísica”⁹². Ahora bien, es claro que esta tesis no es científica, sino metafísica; por tanto, no habla de lo penúltimo, sino de lo último. Pero como ha indicado que todo lo último es incierto, también esta tesis lo será. Y, sin embargo, la toma como cierta.

⁹² P. Laín Entralgo, *Qué es el hombre*, p. 220.

CAPÍTULO III

EL LAÍN ENTRALGO

DE LA FE, LA ESPERANZA Y EL AMOR

1. Presentación

Los temas antropológicos preferentemente tratados por Laín a lo largo de su entera producción¹ fueron el *cuerpo* humano, la *fe*, la *esperanza* y el *amor*, hasta el punto de que Orringer divide el pensamiento de Laín en tres etapas, cada una de las cuales se distinguiría por el mayor énfasis puesto por el autor en cada una de estas virtudes, a las que denominará “actividades psico-orgánicas”². Teniendo en cuenta esta sucinta síntesis antropológica, atendamos ahora a su concepción de las tres virtudes fundamentales que recorren toda su andadura.

2. La fe

El último ensayo de su trabajo *La empresa de ser hombre*, que pertenece a su primer periodo, lleva por título “Soledad y creencia”. En él afirma que “sin mis creencias, yo no podría ser ‘yo’ durante mi existencia terrena”³, lo cual parece indicar que el creer es una dimensión constitutiva del ser humano. Describe el acto de fe con expresiones tales como ‘ser consciente’, ‘hacerse cargo’, ‘darse

¹ Cfr. P. Laín Entralgo, *Memoria y esperanza: San Agustín, San Juan de la Cruz, Miguel de Unamuno y Antonio Machado*, Real Academia Española, Madrid, 1954; *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1956; “Sartre y la desesperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1957 (10), pp. 7-23; “Maragall y la esperanza”, *Papeles de Son Armadans*, 1959 (34), pp. 9-18; “La desesperación en la vida del hombre”, en *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Mensajero, Bilbao, 1969, pp. 307-324; *Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid, 1972; *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Barcelona, 1978; “Creencia, esperanza y amor”, *Cuenta y Razón*, 1983 (4), pp. 29-41; *Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993; *Creer, esperar, amar*.

² P. Laín Entralgo, “Introducción” a *Creer, esperar, amar*, p. 9.

³ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 261.

cuenta', 'percatarese con asentimiento'. Y añade que el asentimiento es doble: 'de búsqueda' y 'de recepción'; asimismo, 'de refugio' y 'de osadía o arrojo'. La búsqueda la entiende como una especie de sed de la realidad que nos falta, pues "desde el nacer hasta el morir, los hombres vamos haciendo nuestra vida sedientos de lo que no somos"⁴. Esta sed sólo puede ser colmada por Dios allende de la vida terrena: "asentir, en este caso, es creer esperando el goce de un asentimiento transmortal e infinito"⁵. Laín estima que este deseo –"la sedienta existencia del hombre no"– es natural pero no es todavía formalmente cristiano. Así expuesto no pasa de ser precristiano. Será íntegra y verdaderamente cristiano cuando esa 'gran creencia' sea fe teológica y gratuita, y cuando la realidad a que ella se refiera sea el Dios uno y trino"⁶. De tal realidad añade que sólo "en Dios, yo soy yo y lo mío"⁷. Creer, para Laín, es reconocer carácter de realidad a través de la verdad conocida: 'creemos en la realidad a través de la verdad'. Por tanto, creer es más que conocer, y no involucra sólo a la inteligencia, sino también a otras dimensiones humanas.

En *Creer, esperar, amar*, obra de su segundo periodo, Laín afirma que la creencia admite cinco modos, según lo que se cree: 'la probabilidad', 'la seguridad respecto del futuro', 'la seguridad respecto del presente', 'la expresión corporal' y 'la fe en el fundamento último de lo real'. *Psicológicamente* la describe como un componente esencial del psiquismo humano en el que actúan simultáneamente la afectividad, la voluntad y la inteligencia sobre lo que para nosotros es real. *Moralmente*, se expresa como nuestra vinculación afectiva con todo aquello por lo que somos capaces de sufrir e incluso morir. *Metafísicamente*, es "una estructura básica de la existencia humana, por la que el hombre siente como 'realidad efectiva' o 'convicción de realidad' la impresión primordial de realidad con que se le ofrecen las cosas que percibe"⁸. Conocer es, para Laín, tener creencia en lo real; el *cogito* cartesiano es, para él, a la par, *credo*. Por encima de esa creencia está la fe sobrenatural, que describe como "la entrega a una realidad personal en *cuanto verdadera*"⁹.

Sin embargo, que sustituir el conocer por la creencia tiene como efecto subjetivizarlo; y, además, si esta creencia es sobrenatural, también estará afectada de subjetivismo. Dada esta índole del conocer, Laín admite que ningún conocer alcanza una absoluta certeza: "Sea la existencia de Dios o la dureza del suelo

⁴ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 264.

⁵ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 266.

⁶ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 268. La fe en Dios uno y trino es "gratuitamente regalada"; p. 271.

⁷ P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 268.

⁸ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 106.

⁹ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 130.

que voy a pisar lo por mí creído, en ninguno de los dos casos me es posible afirmar que para mí es absolutamente cierta y segura la realidad de aquello a que se refiere mi creencia”¹⁰.

No obstante, esta tesis es contradictoria porque si sólo se puede aceptar si se cree en ella, no por su evidencia, la misma no tendrá validez universal, sino sólo para aquellos que creyesen en ella. Que el planteamiento gnoseológico de Laín no es clásico, sino moderno, es claro, porque la modernidad –desde antes de Descartes– ha sustituido la verdad por la certeza¹¹. Como se ha adelantado, en este segundo periodo Laín admite que el hombre se reduce a su cuerpo, en el cual el cerebro ocupa el lugar central. Además, de la dotación neuronal afirma que es una realidad que siempre será enigmática, a la par que acepta que ninguna certeza será nunca completa. Por tanto, lo que de aquí cabe concluir es que no cabe verdad respecto del *método* cognoscitivo (cerebro), ni tampoco respecto del *tema* conocido. Pero, pese a eso, Laín mantiene que, sin duda, ‘yo sé quien soy’, lo cual supone incurrir en una petición de principio.

3. La esperanza

La esperanza fue, sin duda alguna, el tema antropológico preferido por Laín Entralgo¹². Conviene, por tanto, centrar la atención en esta realidad tan radicalmente personal. Al respecto será oportuno tener en cuenta publicaciones suyas tanto de su primer periodo como del segundo¹³, de manera que habrá que averiguar si hay en su tratamiento un viraje, semejante al realizado en los otros temas antropológicos, o si, más bien, hay una continuidad de pensamiento. Según el mismo Pedro Laín confiesa, aparte de ahondar en el propio sentido de su vida, empezó a indagar sobre la esperanza para salir de la problematicidad de la existencia humana expuesta en las filosofías existencialistas (Heidegger, Sartre)¹⁴.

Del primer periodo es *La espera y la esperanza*, una obra centrada en esta virtud, que, según Laín, “es uno de los hábitos que más profundamente definen

¹⁰ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 137.

¹¹ Cfr. L. Polo, *La esencia del hombre*, Segunda Parte, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 168 y ss.

¹² Cfr. sobre este tema: J. M. Díez-Alegría, “La filosofía de la esperanza de P. Laín Entralgo”, *Revista de Estudios Políticos*, 1959 (104), pp. 157-186.

¹³ “Nunca el tema de la esperanza me ha sido ajeno”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p.148.

¹⁴ Cfr. P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, p. 177. Cfr. asimismo: D. Gracia, “Conversación con Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1983 (400), pp. 11-32.

y constituyen la existencia humana”¹⁵. Para él hay dos tipos de hábitos: el entitativo, o de la ‘primera naturaleza’ del hombre, que es constitutivo, y el hábito como ‘segunda naturaleza’ del hombre. La ‘espera’ es del primer tipo; la ‘esperanza’, en cambio, del segundo. ¿Cómo se pasa de uno a otro? Según él, mediante la *confianza*¹⁶. Este libro se compone de cinco partes, cuatro de las cuales son estudios históricos (estudio de la esperanza en autores representativos del cristianismo, del mundo moderno, de nuestro tiempo y de la España contemporánea), y la última, titulada ‘Antropología de la esperanza’ (publicada aparte) condensa el pensamiento del autor respecto de esta realidad humana. Por abreviar, aunque sería pertinente aludir a su interpretación de la esperanza según Ortega y Zubiri, que tanto le influyeron en éste y otros temas¹⁷, conviene ceñir nuestra revisión a la última parte, la cual se compone de tres capítulos:

En el primero de los tres capítulos aludidos, ‘Cuerpo y espíritu en el acto de esperar, una descripción externa de tal acto’, Laín describe al hombre como ‘proyecto’¹⁸. Como se ha indicado, tal descripción es certera, pues en la presente situación el hombre no ha acabado de ser el que será. Ahora bien, como él mismo advierte, un proyecto sin esperanza de alcanzar su destino carece de sentido: “por una exigencia inexorable de su realidad, el espíritu encarnado se ve obligado a existir proyectando su propio futuro”¹⁹.

¹⁵ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 16.

¹⁶ Esta tesis la mantiene también en su segundo periodo, pues escribe que “la espera se hace esperanza cuando la confianza en lograr lo que se espera predomina sobre el temor de no lograrlo”; P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 172.

¹⁷ En su estudio sobre Ortega en esta obra Laín nos dice que la esperanza no se comprende sin una ‘realidad trascendente’ (cfr. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 454). ¿De qué realidad se trata?, ¿es Dios, o una realidad intracósmica? Pero de ser Dios, dado que él es eterno, ¿cómo compatibilizar esto con la tesis de Laín acerca de que la persona humana ‘es tiempo’? ¿Acaso la persona trasciende el tiempo? Si –siguiendo a Zubiri– afirma que ‘todo lo biológico es mental y todo lo mental biológico’, es claro que lo mental no podrá darse sin lo biológico. Esperar, para Laín, es ‘proyectar’, y proyectar es ‘preguntar’, el cual está –como en Heidegger– abierto a posibilidades; pero ¿de qué tipo son éstas?, ¿sólo intramundanas? Alcanzar la posibilidad mejor –añade– ‘equivale a realizar más acabadamente la propia vocación’. Ahora bien, ¿el cumplimiento de esa vocación es exclusivamente terreno? Ser hombre es una ‘empresa’, nos dice, pero añade que el término de esa empresa es siempre ‘provisional y sucesivo’.

¹⁸ “Yo soy una voluntad y un proyecto de ser emergentes en el seno de lo que he sido, levantados sobre el légamo de todas mis experiencias de compañía, desde la impersonal que me haya deparado el mundo cósmico –también el paisaje acompaña– hasta la más directamente personal de mi relación con deudos y amigos, pasando por la que me dieron los hombres que sólo por relato he conocido”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 472.

¹⁹ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 503 (en cursivas en el original). A lo que agrega: “el cuerpo del hombre ‘exige’ que la espera del hombre sea un proyecto, y el espíritu humano

El segundo capítulo, ‘El proyecto, la pregunta y la esperanza’, es una descripción interior de la actividad de esperar. En él Laín sostiene que “la forma propia de la espera del hombre es el proyecto”²⁰, y que éste es volición²¹. Con todo, el ‘ser proyecto’ no hay que predicarlo directamente de la voluntad del hombre, sino precisamente de su *acto de ser*, al cual no pertenece la voluntad, puesto que ésta ‘potencia’ o ‘facultad’ pertenece a la *esencia* del hombre: la voluntad se ‘tiene’, no se ‘es’. En efecto, el hombre es un ser que tiene proyectos en sus manifestaciones porque él es un proyecto en su ser. Con ello no se quiere indicar que no sea, pues obviamente es, sino que todavía no ha llegado a ser quién está llamado a ser. Por lo demás, tampoco hay que confundir dicho ‘ser’ con la ‘existencia’, confusión en la que Laín parece incurrir²². El hombre espera –dice– ‘ser algo más’. Pero ¿en virtud de qué puede llegar a más el hombre; porque es constitutivamente un ser creciente, porque es elevado por Dios, por ambas facetas? En esta obra Laín apunta al ser divino, pero no de modo abiertamente noético, sino mediante lo que él llama ‘creencia’²³.

En el tercero de estos capítulos, ‘La espera y la esperanza’, Laín describe la relación entre ambas dimensiones humanas. La primera es “el ingrediente básico y esencial de la existencia humana... un hábito de la naturaleza primera del hombre, consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro”²⁴. La segunda “es un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las

–el espíritu encarnado– ‘se ve obligado’ a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto –un proyecto forzosamente atendido a las posibilidades de la realidad corpórea en que el espíritu humano se encarna– es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera”; p. 503. En una obra posterior mantiene esta tesis: “no hay proyecto sin esperanza, ni esperanza sin proyecto”; *Creer, esperar, amar*, p. 176.

²⁰ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 504.

²¹ “El proyecto es, por lo pronto, una volición y una pregunta. Proyectando yo quiero algo de la realidad, comprendida la de mi propio ser y –de modo expreso o tácito– pregunto algo. Desde el seno más profundo de mi voluntad aspiro a ser”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 508.

²² “Mi viviente y constitutiva necesidad de futurición y el modo de mi relación con la realidad son causa de que mi existencia sea proyecto y pregunta. Vivir humanamente es proyectar y preguntar, afirma; quien proyecta, pregunta, y quien pregunta, proyecta. La pregunta es la expresión racional del proyecto; el proyecto es el fundamento vital o existencial de la pregunta”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 509.

²³ “Toda pregunta [...] se dirige también, en último extremo, al ‘Tú’ absoluto que otorga fundamento... En ese ‘Tú’ tiene su postrer apoyo la ‘confianza’ que hemos descubierto en el seno mismo de la pregunta”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 535.

²⁴ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 571.

posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital”²⁵. La espera es tendencia; la esperanza es voluntaria, y ambas son naturales. El objeto de la primera es ‘seguir siendo’; el de la segunda, ‘ser siempre’, por eso apunta a lo trascendente, al ‘Sumo Bien’, en rigor, a Dios²⁶. Por su parte, en la esperanza sobrenatural “ese ‘ser siempre’ y ‘ser en Dios’ son creyente y esperanzadamente entendidos según las promesas de Cristo”²⁷.

En su libro del segundo periodo *Hacia la recta final* Laín declara que “en sus líneas generales, gustosamente suscribo hoy lo que entonces escribí”²⁸ en *La espera y la esperanza*, pero añade una revisión crítica, que sintetiza así: “movido por mi tradicional dualismo antropológico que sin reflexión suficiente yo profesaba entonces, un capítulo de mi libro lleva por título ‘Cuerpo y espíritu en el acto de esperar’. Digo en él: ‘El cuerpo humano exige que la esperanza humana sea proyecto, y el espíritu humano –el espíritu encarnado– se ve obligado a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. El proyecto –un proyecto forzosamente atenido a las posibilidades de la realidad corpórea en la que el espíritu humano se encarna– es, pues, la forma propia y primaria de nuestra espera’. Hoy no escribiría esto. Hoy considero científica y filosóficamente inadmisibles el dualismo antropológico, aunque, por supuesto, lo respeto, y pienso que el hombre es su cuerpo, y que a la específica estructura de éste hay que referir todas sus actividades específicamente humanas, comprendidas las aparentemente más ‘espirituales’”²⁹.

En *Creer, esperar, amar*, un trabajo de su segundo periodo, Laín pregunta: “¿no es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?”³⁰. El estudio de esta realidad lo divide aquí en

²⁵ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 572.

²⁶ “La esperanza es el habito psicológico en que de modo afirmativo se expresa tempóreamente la religación del hombre”; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 583 (en cursivas en el original). “Un hombre esperanzado es un ser racional que afirma vital y sucesivamente su condición de *ens religatum*; y lo afirma como el objeto de su esperanza... Un hombre desesperanzado es [...] un ser racional que niega en el tiempo su constitutiva religación, y la niega, esto es lo decisivo, confirmándola, haciendo objeto de su desesperanza o angustiosa esperanza el ‘endiosamiento’ de su propia persona, es decir, una ‘deificación’ desligada y autónoma, no referida al *ens fundamentale de su religatum esse*”; pp. 583-584. En *La empresa de ser hombre* y en *Teoría y realidad del otro* Laín también describe al hombre –siguiendo a Zubiri– como religado a Dios. Más adelante añade: “la esperanza, en suma, sólo puede ser genuina siendo religiosa”; pp. 599.

²⁷ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 601. “La esperanza cristiana no es la mera ‘sublimación’ de la esperanza natural, ni una simple ‘coronación’ de los deseos humanos: es el fruto de una ‘regeneración’ de nuestra naturaleza adquirida por la Resurrección de Cristo”; p. 601.

²⁸ P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, p. 186.

²⁹ P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, p. 190.

³⁰ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 147.

seis apartados: 1º) La esperanza del hombre dentro de la evolución del cosmos; 2º) Proyecto, pregunta y esperanza; 3º) La esperanza humana; 4º) Desesperación, desesperanza, angustia; 5º) Esperanza y apropiación de la realidad; 6º) La realidad del esperanzado. En ellos sostiene que el esperar es propio únicamente de los animales y de los hombres, pero mientras la espera animal es *instintiva*, la del hombre es *abierta*. Aclara Laín que en su anterior libro, *La espera y la esperanza*, dio razón de la esperanza de modo dualista: “el hombre espera humanamente porque, a causa de su hiperformalización, así lo *exige* el cerebro humano, y porque, como inexorable consecuencia de su condición de espíritu creado, a ello *se ve obligado* su espíritu”³¹. A lo que aquí añade: “Hoy no pienso así. Para mí el hipotético principio de realidad del hombre tradicionalmente llamado espíritu, alma o mente no es sino un modo de actuar y manifestarse la peculiar estructura de la materia cósmica que en esencia es el cuerpo humano. A mi modo de ver, ‘cuerpo humano’ y ‘hombre’ son términos intercambiables”³².

Con la precedente equivalencia, Laín debería considerar que la espera del animal y del hombre son cósmicas, es decir, explicables desde el orden del universo, como las demás realidades intramundanas, pero no lo hace: “el hombre es un ente emplazado en el tiempo y limitado en el espacio, pero constitutivamente abierto a un ‘más allá’ de ese emplazamiento y esa limitación”³³. ¿Cómo conjugar ambas tesis? Es claro que la esperanza humana se salta los límites espacio-temporales. Entonces, ¿por qué considerarla de naturaleza corpórea? Por otra parte, la vincula a la fe, e incluso al amor (aunque no necesariamente se den juntas las tres), y no sólo a la fe y al amor naturales, sino también a éstos entendidos como virtudes sobrenaturales. Ahora bien, ¿cómo reducir esas realidades a cuerpo humano si su tema, Dios, es espíritu?

Antes de llegar a la esperanza verdadera –añade Laín– el hombre pasa por estos momentos: 1ª) tendencia a la futurición; 2ª) pretensión de seguir siendo; 3ª) ‘fianza’, no absoluta, en la realidad; 4ª) confianza o ‘defianza’ no absolutas en el término de la espera; 5ª) confianza o ‘defianza’ ocasionales o habituales; 6ª) *esperanza* como hábito psicológico de la segunda naturaleza, que se adquiere –y que puede perderse– en el transcurso de la vida, y en cuya adquisición influyen el temperamento, la voluntad (de entrega, de creación) y la disposición al sacrificio. De acuerdo con esas notas, la actitud del hombre ante el futuro admite, según Laín, dos posibilidades: a) espera durante la ejecución de un proyecto; b) espera de un futuro trascendente a todo posible proyecto. Ésta segunda es esperanza genuina y tiene como metas el ‘seguir viviendo’, el ‘seguir siendo uno mismo’ y el ‘ser más sin límite’. La sede de esta esperanza, dice Laín, no es

³¹ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 158.

³² P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 159.

³³ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 172.

la razón, sino el ‘corazón’. Contrarios a la genuina esperanza –agrega–, son la desesperación (temer que no llegue a ser lo que se desea), la desesperanza (imposibilidad de conseguir lo que se quisiera poder esperar) y la angustia (la ocasional incapacidad de la mente para acceder al fundamento de lo real). Para apropiarse una cosa, para que una cosa sea íntimamente mía, no basta la creencia. Ésta se requiere, pero no es suficiente. Para tal apropiación se requiere la esperanza. Por otro lado, de la realidad del esperanzado, Laín afirma que espera un hombre, una persona individual, es decir, una realidad corpórea humana; que espera con la humanidad entera, aunque no lo advierta; espera en cada hombre y en la realidad entera. En este segundo periodo, Laín unas veces interpreta la esperanza como una mera ‘creencia’, no como un conocimiento cierto³⁴; otras, en cambio, indica que tal esperanza no sólo es una creencia, sino que también es natural: “¿Sólo teologal, sobrenatural puede ser la esperanza en la vida perdurable? [...] La esperanza genuina [...] la esperanza de los incurables tiende hacia algo indeterminado, nebuloso, algo que sólo se refiere a la persona del enfermo”³⁵.

En su tardía obra *Hacia la recta final* Laín nos ofrece una síntesis en doce puntos de lo que en ese momento entiende por *esperanza*: 1) todo lo material tiende al futuro; 2) el animal tiende a él de un modo determinado; 3) el hombre tiene a él esperando algo; 4) tal apertura humana requiere proyecto, y éste, pregunta; 5) la pregunta indica menesterosidad, pero en ella late la posibilidad de obtener una respuesta; 6) la pregunta sume al hombre en la angustia ante la muerte³⁶; 7) la espera en la meta puede ser confiada o desconfiada, porque no hay seguridad; 8) debe distinguirse entre espera y esperanza; la primera es expectativa; la segunda es confianza; el hombre requiere esperanza; 9) la esperanza auténtica es confiada respecto de la vida eterna; a ella se opone la angustia; 10) la esperanza mira al ‘siempre’ tras la muerte; la desesperación, al ‘nunca’; 11) una u otra alternativas dependen de la constitución biológica del hombre, de su situación social, educación y biografía; 12) es posible una ascética de la esperanza³⁷. Como se puede advertir, en algunas de estas formulaciones la cadencia

³⁴ Cfr. P. Laín Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, pp. 281-282. Como Marcel, Laín no parece reparar en este tiempo en que la inmortalidad del alma se puede conocer de modo natural, no sólo por fe cristiana, y que la correspondencia esperanzada de la persona respecto de la vida transhistórica es asimismo natural, no sólo por gracia divina.

³⁵ P. Laín Entralgo, “Esperanza y enfermedad”, *Congreso de Iglesia y Salud*, EDICE, Madrid, 1994, p. 67.

³⁶ Por contraste, en un trabajo precedente había escrito: “Cuando la vida de un hombre es en verdad profunda, sus preguntas –sea intelectual, moral o estético el contenido de cada una de ellas– van siempre dirigidas a Dios”; P. Laín Entralgo, *La empresa de ser hombre*, p. 98.

³⁷ Cfr. P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, pp. 179-186.

cia heideggeriana es palmaria, pero Laín intenta zafarse del pesimismo existencial ofrecido por el pensador de Friburgo abriendo una puerta a la trascendencia, la cual trataremos en cuarto y último lugar.

4. El amor

En *Teoría y realidad del otro*, obra del primer periodo lainiano, se lee: “el amor pertenece a la *constitución metafísica* de la existencia humana. Suele decirse que el hombre, como realidad creada, es *ens ab alio*. Es verdad. Pero convendría no olvidar que tanto como *ens ab alio* es *ens ad aliud*. Su dependencia de ‘lo otro’ no es sólo aliedad de procedencia, es también aliedad de referencia, y ésta su constitutiva referencia a ‘lo otro’ se realiza con el *amor*. Desde la raíz misma de su ser, la inteligencia sentiente que es el hombre ama, cree y espera. *Homo naturaliter amans*. Si Dios es amor, según la tan conocida sentencia de San Juan, el hombre, imagen y semejanza de Dios, también debe *ser* amor... Desde el instante mismo de su concepción, el individuo humano muestra la constitución amorosa de su ser en un *movimiento ambitendente de aceptación y donación*... En su misma raíz ontológica, previamente, por lo tanto, a su posible sobrenaturalización, el amor humano es a la vez *éros*, aspiración hacia lo que el ser del amante necesita, y *agápê*, efusión hacia aquello en que el movimiento amoroso termina”³⁸. Nótese que, al igual que ha afirmado en otros pasajes sobre la fe y la esperanza, aquí sostiene que el amor es constitutivo del ser humano.

En su trabajo *Sobre la amistad*, obra asimismo del primer periodo, nos ofrece un amplio estudio de claro sesgo zubiriano sobre esta dimensión humana. El capítulo central de su trabajo, el tercero, lleva por título *Metafísica de la amistad*. En él se nos dice que *amistad* es dar a otro algo de lo que soy, de mi propio ser. Tal entrega se realiza en la confianza. Según esto, y poniendo énfasis en las preposiciones, describe el acto amistoso como una “comunidad interpersonal y amorosa mía ‘con’ otro hombre, nacida ‘desde’ nuestra común situación y nuestro común fundamento, realizada tanto ‘para’ y ‘hacia’ nosotros mismos como ‘para’ y ‘hacia’ todos y constituida ‘en’ lo mismo”³⁹. Las cuatro notas que predica de la amistad son: la incondicionalidad, la ilimitación, la plenitud y el acogimiento. En los capítulos siguientes investiga la amistad desde diversas disciplinas.

Desde la *psicología* distingue cinco determinaciones típicas de la personalidad –edad, sexo, raza, temperamento o biotipo y la situación histórica– y revisa

³⁸ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 684-685.

³⁹ P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, p. 243.

cómo éstas influyen adjetivamente en la amistad. Desde la *sociología* declara – en oposición a los pensadores clásicos– que la amistad es un hecho *trans-social*: “la conversación íntima que dos amigos sostienen a solas entre sí no es un acto estrictamente social”⁴⁰. En cuanto a la *práctica* de la amistad, alude a los siguientes contextos: su nacimiento, su relación con la misericordia, camaradería, simpatía, enamoramiento, trabajo en común, vinculación familiar, etc. Para la *conservación* de la amistad nos aconseja el respeto, la franqueza, la liberalidad, el discernimiento afectivo, la imaginación, y el que sea expansiva. En suma, se trata de una amplia disertación fenomenológica sobre la amistad con apoyatura en la antropología de Zubiri, pero como éste filósofo no acepta la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en el hombre, Laín no se pronuncia acerca de si la amistad se emplaza en uno u otro plano del ser humano. Ahora bien, dado que suele exponer las demás cualidades humanas las suele exponer en el ámbito de las manifestaciones humanas, es de suponer que la amistad también se encuentre entre ellas. Por tanto, no parece que Laín considere al amor como un radical del *acto de ser* o intimidad personal humana.

En *Creer, esperar, amar*, trabajo perteneciente a su segundo periodo, Laín indica que el amor se dice de muchas maneras. *Psicológica* y *éticamente* lo describe como “un estado psico-orgánico del hombre, de todo hombre, que se le manifiesta como sentimiento y le mueve a procurar el bien de una cosa, una obra humana o una persona”⁴¹. El amor, pues, se puede referir a una persona o a una cosa. Si se refiere a una cosa, consiste –dice– en el gozo por la presencia o recuerdo de esa cosa, en mi disposición a conservarla y perfeccionarla, y en la apropiación de ella. Si se refiere a otro hombre, se le puede ver –añade– como objeto, como persona problemática, o como persona en acto. Lo primero da lugar a la contemplación y la instrumentalización; lo segundo, al amor que él llama ‘instante’ (de ‘instar’); lo tercero, al amor ‘constante’ en el que radica la amistad. Frente a la creencia y a la esperanza, Laín manifiesta que “sólo el amor a lo que la creencia me presenta como real y sólo el amor a lo que realmente me da, cuando se cumple mi esperanza, sólo él me otorga la posesión íntima de la realidad, hace que ésta sea verdaderamente mía”⁴². Precisamente en esa posesión radica su descripción *metafísica* del amor. Por lo demás, afirma que la entrega es siempre parcial y ocasional. Estaríamos, pues, ante una nota constitutiva del sujeto humano, el cual, siguiendo a Zubiri (esta tesis también es propia de Spaemann), es designado como un ser que posee.

⁴⁰ P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, p. 299.

⁴¹ P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 199.

⁴² P. Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, p. 230.

Epílogo: El problema de la apertura a la trascendencia

Es claro que tradicionalmente estas virtudes están abiertas a la trascendencia divina. Más aún, dentro del cristianismo, precisamente porque su tema es Dios, se llaman teologales. Ahora bien, desde la fecha que traza la divisoria entre el primer y segundo Laín (1989), el segundo se caracteriza en antropología porque, más que zubiriano, que lo es, constituye una radicalización del planteamiento de Zubiri, sobre todo en la dirección de su tesis sobre la ‘sustantividad’. En esta época, Pedro Laín describe al hombre encuadrado en el resto del cosmos según doce puntos, con los que hay que comprenderlo⁴³: 1) desde la evolución y desde su estructura dinámica; 2) como creado; 3) como estructurado; 4) como dinamismo; 5) como dinamismo que se manifiesta en sus propiedades (aditivas, estructurales y tendenciales); 6) las propiedades estructurales son nuevas; 7) las novedades resultan de la unión de dos momentos: la relación especie-medio y la configuración del dinamismo; 8) el hombre es la ‘estructura más elevada’ en la evolución del dinamismo cósmico; 9) la realidad del hombre es una estructura en la evolución del dinamismo cósmico; 10) en la estructura dinámica del cuerpo humano hay subestructuras; 11) la actividad del cerebro es la actividad psíquica por sí misma; 12) con su modo de entender la conciencia psicológica, la inteligencia y demás notas de la persona, intenta superar el choque del tradicional dualismo con el reciente materialismo. Ahora bien, este materialismo corporalista tiene que chocar a la fuerza con la concepción clásica de dichas virtudes.

La ‘antropología dinamicista’ del último Laín, que pretende hacer guiños tanto a la religión como al ateísmo, y aún al agnosticismo, es materialista. De modo que huyendo de lo que él llamó ‘dualismo’ clásico (teoría hilemórfica del hombre) y asimismo del moderno (neocartesiano), en su última época consideró que en el hombre los dos tipos de actos –los mentales y los corporales– “proceden de un principio común, el cual sólo puede actuar con preponderancia mental y orgánica”⁴⁴. Ahora bien, si preguntamos en qué consiste ese ‘principio común’, su respuesta pasa, primero, por una *suma*, pues en su descripción de la persona se suman elementos psíquicos y corpóreos, y luego por un *monismo corporalista*, o sea, por la defensa de que el único principio es el cuerpo. En definitiva, su tesis es una radicalización de la posición antropológica zubiriana, combinada en Laín con su propia atención otorgada en este periodo a la neurofisiología, etología y paleontología. Recuérdese que la concepción de Zubiri sobre la persona es ‘globalizante’ o sumatoria, es decir, reunión de todas las dimensiones humanas. Por eso, aunque Laín usa mucho más en sus obras el

⁴³ Cfr. P. Laín Entralgo, *Ser y conducta del hombre*, pp. 502-506.

⁴⁴ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 151.

término ‘hombre’ que el de ‘persona’, los usa como sinónimos, es decir, tiene una visión ‘totalizante’ de la persona humana, pues la describe con la colección de notas ya indicada.

Ahora bien, si Laín considera que el cuerpo es nota ‘necesaria’ de la persona, aunque añade que no es nota ‘suficiente’, es claro que –al igual que Zubiri– no podrá hablar de persona tras la muerte corpórea; más aún, convendría que hubiese hablado de ‘más o menos’ persona según la mayor o menor vitalidad o disposición corporal, llegando a afirmar que algunos humanos (los intrauterinos, los impedidos, enfermos, etc.) sean ‘menos’ personas. Pero tanto una tesis como otra no son correctas, y el origen de este error –como en su predecesor– radica en el deseo injustificado de reemplazar el descubrimiento aristotélico del *acto* y la *potencia* en lo real⁴⁵ –al margen de Dios–, por un modelo estructuralista de tipo compositivo, en el que *todos* los elementos deben darse y deben ser interactuantes. Por eso, no es de extrañar que varios autores posteriores –filósofos y teólogos– hayan salido al paso de dichas aporías laininianas⁴⁶. A la par, esta concepción corporalista ofrece problemas a la índole de la fe, la esperanza y el amor.

Laín acepta la apertura humana a la trascendencia no sólo en su primer periodo, sino también en el segundo. En efecto, si se revisan por orden cronológico los libros de su segunda época, advertimos que defiende tal apertura en *Alma, cuerpo, persona*: “la realidad del hombre se halla constitutivamente abierta a lo trascendente, aunque no quiera o no sepa pensar en tal dimensión de su existencia”⁴⁷. Asimismo, en *Idea del hombre*⁴⁸. Sin tal apertura carecería de sentido la esperanza, pero ésta, en alguna de sus últimas obras, Laín parece reservarla sólo a la creencia, a la fe⁴⁹. Por su parte, en estos últimos trabajos –*El*

⁴⁵ En esta visión el acto es superior a la potencia, la activa si es oportuno, aunque no siempre, pues se puede dar sin activarla, e incluso sin ella, y el acto se debe explicar a su nivel, es decir, sin el recurso a la potencia, porque ésta es inferior al acto y no lo alcanza. En cambio, el acto da razón de las potencias.

⁴⁶ Cfr. J. L. Ruíz de la Peña, “A propósito del cuerpo humano: notas para un debate”, *Salmanticenses*, 1990 (37), pp. 65-73; O. González de Cardenal, “La espera y la esperanza”, en D. Gracia (dir.), *La empresa de vivir*, pp. 183-227; C. Redondo Martínez, *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Instituto Teológico, San Ildefonso, Toledo, 2004; “Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo”, *Revista Española de Teología*, 2003 (63, 4), pp. 499-536.

⁴⁷ P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, pp. 287-288.

⁴⁸ Cfr. P. Laín Entralgo, “Allende la muerte y la historia”, en *Idea del hombre*, Tercera Parte, pp. 180-189.

⁴⁹ “La creencia religiosa [...] da fundamento y esperanza a la aventura de vivir”; P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 184.

cuerpo humano. Teoría actual, Creer, esperar, amar, El problema de ser cristiano y Qué es el hombre—, distingue entre ‘preguntas penúltimas’ y ‘últimas’. De éstas últimas es, por ejemplo, ¿qué soy yo? A las primeras siguen ‘creencias penúltimas’ y a las segundas, ‘creencias últimas’⁵⁰. Las primeras son *ciertas*; las últimas, *inciertas*. Por eso, para Laín, Dios es tema de ‘creencia razonable’, no de saber o evidencia. Fundada en esa creencia, añade, se da una *experiencia* de Dios cuya forma plenaria es la *entrega*, y a eso llamamos *fe*.

Para Francisco Roger la clave de estas oscilaciones en el segundo periodo de Laín radica en que “no cree en la existencia de un ‘alma’ espiritual”⁵¹. Pero es m’s pertinente indicar que no se trata de ‘creer’, sino de *saber* o desconocer, pues no es sólo un problema de fe sobrenatural, sino de conocimiento natural, netamente filosófico. El origen de este derrotero final lainiano hay que buscarlo no sólo en Zubiri, sino en otros pensadores españoles del siglo XX. En efecto, el mismo Laín se preguntaba si existe entre las tres concepciones españolas del hombre del siglo XX —Ortega, Zubiri⁵² y Marías⁵³— alguna básica coherencia. Su respuesta —en la que hay que incluir su propia visión— fue afirmativa⁵⁴. El precedente de todos ellos fue, según su propia confesión, Unamuno⁵⁵. Y la piedra de tropiezo en todos ellos radica en suscribir, en vez de que ‘el hombre *tiene* cuerpo’, que ‘el hombre *es* cuerpo’.

⁵⁰ Cfr. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual; Creer, esperar, amar; El problema de ser cristiano; Qué es el hombre*.

⁵¹ F. Roger Garzón, *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, p. 381.

⁵² El mismo Laín escribió que Zubiri pesaba en él definitivamente “como cultivador de la antropología por la idea del hombre como animal de realidades, como sistema psico-orgánico y como agente, actor y autor de su vida; su idea de la persona; sus esbozos para la elaboración de una antropología materialista de la realidad del hombre y para la concepción científica del cuerpo humano a ella correspondiente”; P. Laín Entralgo, *Hacia la recta final*, p. 383.

⁵³ Cfr. P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, pp. 9-10.

⁵⁴ P. Laín Entralgo, “Sobre la persona”, p. 24. “Antes y después de adoptar las ideas antropológicas expuestas en este ensayo —escribe la *Conclusión* de uno de sus últimos libros—, debo declarar explícitamente lo que sus últimos capítulos implícitamente manifiestan: que en lo tocante a la descripción, la explicación y la comprensión del individuo humano como persona, acepté y acepto sin reserva lo que, con mayor o menor coincidencia entre sí, acerca de la persona humana sucesivamente han escrito no pocos pensadores españoles del siglo XX, entre ellos, Unamuno, Ortega, Zubiri y Marías”; P. Laín Entralgo, *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, p. 235.

⁵⁵ “Nadie lo ha dicho tan temprana y vigorosamente como el nada materialista autor de *Del sentimiento trágico de la vida*: ‘Yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo, con los estados de conciencia que soporta (y los produce, habría que añadir); es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente’. Esta intuición de Unamuno es la tesis hoy por hoy más razonable”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 200.

La precedente sentencia le lleva a Laín a acabar pensando que no es necesario admitir un alma espiritual, y que esto no va contra la revelación bíblica, porque, según él, por tres motivos: a) porque ni en el *Antiguo* ni en el *Nuevo Testamento* se explicita la existencia de un ‘alma espiritual’ creada por Dios y perdurable; b) porque es difícil entender la acción de la supuesta alma sobre el cuerpo y a la inversa; c) porque no hace falta tal alma para admitir que el hombre sea ‘imagen y semejanza’ de Dios, ya que es imagen según su cuerpo⁵⁶, y tampoco hay que admitirla para aceptar que la vida personal sea perdurable, ya que admite que en el cuerpo hay una aspiración a la trascendencia y su vida perdura ‘sólo por don divino’. Sin embargo estas tres sentencias no son correctas: la primera y tercera porque no son fieles a los textos revelados; las segunda, porque no es legítimo tomar una falta de comprensión que deriva de la mentalidad antropológica ‘totalizante’⁵⁷ como una tesis fundada.

En consecuencia con lo que precede, Laín acaba considerando que la muerte del cuerpo es ‘muerte total’⁵⁸, con lo que, una vez más, sigue a Zubiri: “la muerte acaba todo el hombre, acaba el hombre del todo”⁵⁹. Tras ella se pasa ‘por medio de un don divino misterioso’ a una existencia inmaterial fuera del espacio y del tiempo cósmicos; sin embargo, “científica y filosóficamente considerada, es inconcebible e inaceptable, a mi juicio, la tesis del ‘alma separada’ o ‘forma separada’”⁶⁰. Por lo demás, admite como creencia la ‘resurrección’ de los cuerpos inmediatamente después de la muerte⁶¹, con lo que, obviamente, prescinde de la escatología intermedia.

Con estos recortes en lo estrictamente ‘natural’ del hombre, no extraña que el acceso del hombre a Dios, para Laín, no sea natural, sino exclusivamente sobrenatural, misterioso, por don divino; hipótesis propia del fideísmo. Además, afirma que esos dones sobrenaturales (oración, éxtasis...) ‘tienen su agente real

⁵⁶ “A mi juicio, porque el cuerpo del hombre es y hace todo eso (pensar, querer, sentir...), es por lo que cristiana y lícitamente puede razonablemente decirse que el hombre es ‘imagen de Dios’”; P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 373.

⁵⁷ Cfr. al respecto mi trabajo: J. F. Sellés, “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, pp. 273-297.

⁵⁸ “La muerte es la descomposición de la estructura del hombre, de la materia personal que es el hombre, y el subsiguiente regreso de los elementos materiales resultantes a la general dinámica del cosmos”. P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, p. 328.

⁵⁹ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 371.

⁶⁰ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 371.

⁶¹ “La estructura dinámica que es la sustantividad humana se deshace, y sus componentes se reintegran al proceso evolutivo del cosmos; y ejerciendo su omnipotencia, Dios hace misteriosamente que de modo inmediato se produzca la resurrección del difunto a un modo de existir total absolutamente impensable e inimaginable”; P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, p. 315.

en el cerebro'; opinión netamente materialista. Se trata, por tanto, de un recorte de las verdades filosóficas propias de la antropología, a la par –y coherente con él– de una amputación de la doctrina cristiana⁶², que Laín, por considerarse cristiano, debería haber tenido en cuenta y no tuvo, tal vez por confiar más en sus lecturas de ciertos neurólogos evolucionistas defensores de ideologías materialistas y de algunos filósofos y teólogos que en la fundamentación filosófica veritativa de estos temas, así como la revelación, la tradición cristiana y la doctrina del Magisterio de la Iglesia al respecto. Pero como nuestro enfoque es filosófico y no teológico, corresponde a la teología esclarecer estas confusiones. Basta, por tanto, para nuestro objetivo, concluir en síntesis que, pese a la multitud de descripciones fenomenológicas aprovechables y proseguibles que ofrece la antropología de Laín, en especial las referidas a las propias de las manifestaciones humanas, en rigor, su visión de la persona adolece de suficiente penetra-

⁶² Estas tesis del dogma cristiano puestas en tela de juicio por Laín se contienen en muchos de sus últimos trabajos, en especial en *El problema de ser cristiano*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999. Para notar que algunas de ellas son contrarias a la doctrina cristiana basta tener en cuenta la siguiente sentencia del Magisterio de la Iglesia: “La iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de tal manera que subiste el mismo ‘yo humano’, mientras carece del complemento del cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra ‘alma’, que ha recibido por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, sin embargo, piensa que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y juzga al mismo tiempo que un término verbal es totalmente necesario para sostener la fe de los cristianos”; *Congregación para la Doctrina de la Fe*, “Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología a los presidentes de las Conferencias Episcopales”, *Acta Apostolicae Sedis*, 1979 (71), p. 940, n° 3. Cfr. respecto de que la resurrección de los cuerpos es aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte: el n° 5 del mismo texto, que se puede consultar en castellano en: *Documenta. Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007, p. 138. Por lo demás, estas sentencias magisteriales no hacen sino confirmar las definiciones precedentes de la misma Iglesia. Cfr. respecto del carácter espiritual del alma humana, que Laín niega: H. Denzinger / P.-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2006, nn. 657, 902, 1440, 2828, 3771, 4314 y 4653. Cfr. respecto del carácter inmortal del alma humana, que Laín desconoce: H. Denzinger / P.-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 1440, 2766, 3771, 4400, 4314 y 4653. Cfr. respecto de la escatología intermedia, que Laín no tiene en cuenta: H. Denzinger / P. Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 857, 926, 991, 1000, 1067 y 1305. Cfr. en cuanto al origen del alma creada inmediatamente por Dios, que Laín niega: H. Denzinger / P.-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 190, 360, 685, 3896 y 3953. Cfr. respecto de que el alma no se origina por generación natural: H. Denzinger / P.-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 360, 1007 y 3220. Cfr. respecto de que el alma no se desarrolla a partir de un elemento sensitivo: H. Denzinger / P.-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 3220 y 4314. Por lo demás, esta clara doctrina se puede encontrar resumida de modo sencillo en el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

ción de fondo y de riguroso planteamiento y en algunas partes de coherencia interna. Con todo, el esfuerzo humano de Laín para comprenderlas y abarcar el saber sobre el hombre desde tantos ángulos y con tanta amplitud histórica y bibliografía es, sencillamente encomiable: una muestra patente de su acrecentada formación humanista a la que debemos estar agradecidos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuente

LAÍN ENTRALGO, P., *Palabras menores*, Ensayos, Barcelona, 1952.

–*Memoria y esperanza: San Agustín, San Juan de la Cruz, Miguel de Unamuno y Antonio Machado*, Real academia española, Madrid, 1954.

–“Sartre y la desesperanza”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1957 (10), pp. 7-23.

–“Maragall y la esperanza”, *Papeles de Son Armadans*, 1959 (34), pp. 9-18.

–*La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, ³1962.

–*La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1958; ²1963.

–“La desesperación en la vida del hombre”, en *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Mensajero, Bilbao, 1969, pp. 307-324.

–*Sobre la amistad*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

–*Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Barcelona, 1978.

–*Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

–“Creencia, esperanza y amor”, *Cuenta y Razón*, 1983 (4), pp. 29-41.

–*Idea y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

–*El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1989.

–*Hacia la recta final*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990.

–*Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

–*Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.

–*Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.

–“Esperanza y enfermedad”, en *Congreso de Iglesia y Salud*, EDICE, Madrid, 1994.

–*Alma, cuerpo, persona*, Club de Lectores, Barcelona, 1995.

–*Idea del hombre*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

–*Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996.

–“Sobre la persona”, *Arbor*, 1997 (156, 613), pp. 9-24.

–*¿Qué es el hombre?*, *Evolución y sentido de la vida*, Ed. Nobel, Oviedo, 1999.

–*El problema de ser cristiano*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.

2. Bibliografía secundaria

ALBARRACÍN, A., *Pedro Laín Entralgo, historia de una utopía*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

–*Pedro Laín, historia de una utopía*, Espasa Calpe, Madrid, 1994.

ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995.

AYALA, J. M., “El monismo ‘integrable’ de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 49-56.

CARPINTERO, H., “El pensamiento antropológico de Pedro Laín”, *Revista de Occidente*, 1968 (22), pp. 221-225.

CEREZO GALÁN, P., “La idea de hombre en Pedro Laín”, en GRACIA, D., *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, pp. 45-73.

Congregación para la Doctrina de la Fe, ‘Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología a los presidentes de las Conferencias Episcopales’, *Acta Apostolicae Sedis*, 1979 (71), p. 940.

DE LORENZO-CÁCERES, J. A., “La ontología personal del primer Laín”, *Hispanismo Filosófico*, 1997 (2), pp. 148-149.

–“‘Yo soy mi cuerpo’ en la obra de Pedro Laín”, *Anales del Seminario de historia de la Filosofía*, 1998 (14), pp. 225-230.

DENZINGER, H. / -HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2006.

DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., “La filosofía de la esperanza de P. Laín Entralgo”, *Revista de Estudios Políticos*, 1959 (104), pp. 157-186.

Documenta. Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días, Palabra, Madrid, 2007.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., “La espera y la esperanza”, en GRACIA, D. (dir.), *La empresa de vivir, Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, pp. 183-227.

GRACIA, D., “Conversación con Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1983 (400), pp. 11-32.

- “El cuerpo humano en la obra de Laín Entralgo”, *Arbor*, 1992 (143), pp. 89-178.
- HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).
- LUCAS HERNÁNDEZ, J. DE S., “La idea de hombre en Pedro Laín Entralgo”, en *Nuevas antropologías del s. XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 17-42.
- MÉNDEZ, J. M., “La antropología de Laín Entralgo”, en *Cómo educar en valores*, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 99-122.
- ORRINGER, N. R., “Zubiri en la antropología médica de Laín Entralgo”, en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 473-485.
- La aventura de curar. La antropología médica de Laín Entralgo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Eunsa, Pamplona, 1984-2004.
- Antropología trascendental*, vols. I-II, Eunsa, Pamplona, 1999-2003.
- Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- REDONDO MARTÍNEZ, C., “Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo”, *Revista Española de Teología*, 2003 (63, 4), pp. 499-536.
- Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Instituto Teológico, San Ildefonso, Toledo, 2004.
- ROGER GARZÓN, F., *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2008.
- RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., “A propósito del cuerpo humano: notas para un debate”, *Salmanticenses*, 1990 (37), pp. 65-73.
- SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud I-III*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

- El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
 - Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.
 - Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.
 - Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 227, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.
 - “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, 2010 (57, 2), pp. 273-297.
 - En defensa de la verdad*, Universidad de Piura, Piura, 2011.
 - Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, ³2012.
 - Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012.
- SOLER PUIGORIOL, P., *El hombre ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Guadarrama, Madrid, 1966.
- TOMÁS DE AQUINO, *Index Thomisticus*, en la página web de E. Alarcón.
- URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2001.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "El TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMÁ, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Ángel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).
28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).

30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M^a IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014).
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014).

Pedro Laín Entralgo (1908-2001), además de estudiar química, medicina y cirugía, historia de la medicina, y de ejercer como médico psiquiatra, fue un copioso escritor español; gran humanista, filósofo e incluso compositor de teatro. Miembro de tres Reales Academias Españolas (Medicina, Lengua e Historia) su principal aportación filosófica se encuentra en la antropología, apoyada sobre todo en los desarrollos de Ortega, Zubiri y Marías, y en menor medida en Scheler, Merleau-Ponty, Dilthey, Husserl, Heidegger y Lévinas.

Juan Fernando Sellés, Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Navarra, y profesor visitante de nueve universidades extranjeras. Ha publicado multitud de libros y artículos, especialmente en las líneas de investigación de Antropología filosófica y Teoría del conocimiento. En la primera se pueden destacar sus libros: *Antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 2013, y *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 3ª ed., 2012. Entre sus libros de teoría del conocimiento cabe destacar: *El intelecto agente y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2012 y *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008. Asimismo, entre sus libros filosóficos de divulgación se pueden mencionar: *Los tres agentes del cambio en la sociedad civil: familia, universidad y empresa*, Euiunsa, Madrid, 2013 y *¿Qué es filosofía?*, Euiunsa, Madrid, 2011.

Cuadernos de Pensamiento Español trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por los pensadores hispanos, en primer lugar, de la Edad Media y del Renacimiento –tales como San Isidoro, Gundisalvo, Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México–, y también, en segundo lugar, de aquellos filósofos que desde la Edad Moderna han dado crédito al pensamiento español en todos los ámbitos del saber.
